JOSE MANUEL BERMUDO AVILA

ENGELS contra MARX

El antiengelsianismo en el marxismo eurooccidental

ENGELS CONTRA MARX

JOSE MANUEL BERMUDO AVILA

(El antiengelsianismo en el marxismo eurooccidental)

© José Manuel Bermudo Avila

ISBN 84-600-2244-7
Depósito Legal B-14983-81
Gráficas Tordera, c/ Samsó 14. Barcelona 1981

A José Manuel.
A Nerina.

Así, pues, la tesis de un «engelsianismo», naturalista e ingenuo siempre, e idealista a veces, con el que Marx no tendría nada que ver, es por de pronto poco argüible históricamente. Pero, además, no es nada marxista» (M. Sacristán, «La tarea de Engels en el Anti-Dühring»)

INTRODUCCION

Introducción.

Este trabajo surgió fuertemente condicionado por la lectura del ensayo de Kolakowski, *Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels.* Me pareció que en él se condensaban, sin ocultaciones, las mil formas de antiengelsianismo manfiestas o implícitas en los principales debates que configuran la historia del marxismo filosófico, del «fin de la filosofía» a la «concepción de la historia», del «materialismo» a la «dialéctica», de la relación «Hegel-Marx» a la «ética marxista»...

Pero no solo se trataba de poner de relieve que, en el fondo, en la base de todas las polémicas filosóficas en el seno del marxismo se encontraba Engels, o mejor, las «obras filosóficas» de Engels; ni siquiera se trataba de poner de relieve que en esas batallas filosóficas se jugaban otras cosas, estrategias y modelos socialistas, concepciones del Partido y concepciones de la revolución... Ciertamente, todo esto quedaba claro en el trabajo de Kolakoxski, quizás más claro de lo habitual, pero erán co-

sas conocidas. Se trataba de algo más: en Kolakowski aparecía sin rodeos una de las formas más importantes de combatir el marxismo, a saber, separando a Marx de Engels. O, al menos, así me lo parecía.

Por supuesto que aquí no me preocupan las diferencias entre ambos: me preocupa solamente el significado de su contraposición. Pues si desde fuera el marxismo, y su filosofía, han sido combatidos unitariamente, sin pararse a distinguir a Engles de Marx, o a Lenin de Mao, en el seno del marxismo —y en el «marxismo periférico»— los esfuerzos han tendido a establecer líneas de demarcación. Sin lugar a dudas que esta tarea analítica es teóricamente válida y justa, pero política e ideológicamente la cosa es más cuestionable. Pues los «efectos» de esa tarea de demarcación han sido debilitadores de la fuerza del marxismo para generar conciencia social y hegemonía. Y no se trata de señalar la contraposición entre el justo análisis científico y sus implicaciones político-ideológica, ni mucho menos. Si el efecto del análisis ha sido político-ideológicamente negativo para el marxismo, o mejor, para el campo socialista, se debe a la forma concreta que históricamente ha tomado esa tarea diferenciadora. O sea, los justos intentos para detectar lo específico de Marx, de Engels, de Lenin o de Gramsci cara a reconstruir las diversas posicio-

nes que caben en el paradigma marxista, las distintas posiciones que se han adoptado en su seno y las condiciones que las posibilitan y/o hacían necesarias... con frecuencia invertían su significado y se dirigían a la delimitación del «marxismo puro» por exclusión de todos sus lastres y contaminaciones. Pero ese «marxismo puro» era configurado en cada caso con elementos diversos, de modo que si adoptamos el juego de considerar el «marxismo puro» de cada crítico como un conjunto, la intersección común a todos ellos tiende al conjunto vacío a medida que ampliamos el número de críticos a tener en cuenta.

En otras palabras, la necesaria demarcación y especificación en el seno de la unidad se ha convertido frecuentemente en la delimitación absoluta, exclusiva. Había que separar a Marx de Engels, y a Marx de Lenin; y a Lenin de Gramsci... Estas separaciones no sólo minaban la fuerza ideológica de la teoría marxista, creando incluso la desorientación sobre lo que es el marxismo, sino que posibilitaban sofisticadas combinaciones y sustituciones que potenciaban la «crisis del marxismo», o la reducción del marxismo a una filosofía apropiada a determinadas estrategias. Así, separar a Engels de Marx favorecía la reducción de Marx al «joven Marx», al Marx humanista, y con ello la revolución perdía su carácter de clase

y se reducía a «desalienación» o «recuperación de la Humanidad perdida». O, por ejemplo, dando por buena y cierta la identificación entre el engelsianismo y el diamat soviético, y contando con el descrédito teórico y político de éste, hacer más persuasiva la crítica a Engels.

Juegos de combinaciones y sustituciones semejantes han sido puestos en práctica con gran sofisticación. Romper la cadena filosófica Marx-Engels-Lenin-(Stalin)-Mao se convertía en una batalla política. Bastaría un mínimo esfuerzo de memorización para recordar, no hace tiempo, cómo esta cadena era afirmada por ciertos espacios socialistas «marxistas-leninistas-maoistas»; cómo otros espacios rompían la cadena excluyendo a Mao, y luego a Stalin... para llegar, incluso, a Lenin y quizás se siga.

Pues bien, la reflexión me llevó a abordar la relación Marx-Engels en un aspecto determinado, a saber, haciendo un recorrido histórico —sin duda restringido y selectivo— de las formas como esta relación ha sido tratada, señalando no simplemente las posiciones ante la misma sino los lugares donde se situaba la demarcación, a saber, unas veces en el tema del «materialismo» o de la «dialéctica», otras veces en el tema del «hombre-naturaleza», otras en torno a la «ciencia» o a la «praxis»...

El objetivo es modesto: dar algunos pasos

cara a clarificar por qué el «engelsianismo» está presente en los principales debates del marxismo. Me preocupa más aclarar las formas de plantear la cuestión que no las formulaciones resultantes, pues creo que es en aquellas donde se decide el producto final.

En fin, quiero subrayar la principal importancia que he dado al tema de la «ciencia». Es de todos conocidos que, junto a la identificación engelsianismo-escolástica soviética, se ha dado la identificación marxismo ciencia-comunismo oficial. De ahí que en la revuelta contra la ciencia, y contra el marxismo-ciencia, Engels siempre esté de alguna manera en juego. El «milenarismo» que hoy se subraya como fuertemente arraigado —y en crecimiento—, y que de alguna manera expresa la impotencia revolucionaria, suele poner —a nivel teórico— a Engels como objetivo a batir, aunque se combata en otro lugar.

Pues bien, en la actual confrontación entre «marxismo ciencia» y «marxismo utopía» el engelsianismo juega, a mi entender, un papel importante: ideológicamente es incluido en aquél, y teóricamente lo está, pero políticamente, en el proyecto del «marxismo utopía», podría ser —al menos parcialmente— utilizado por éste. Es decir, si bien es cierto que en Engels se establece una dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción

que puede justificar el programa stalinista, y que puede legitimar la marcha hacia una crisis de civilización sin alternativa, también es cierto —pues las filosofías nunca determinan biunívocamente una política— que en Engels se puede encontrar esa dialéctica entre naturaleza y sociedad que acabe con el individuo sujeto dominador-destructor de la «naturaleza» e imponga la necesidad de un equilibrio, de una intervención en la naturaleza que respete las leyes de ésta en los límites necesarios para garantizar su no destrucción.

No es la ciencia, ni la «racionalidad científica» la que amenaza de forma quizás irreversible el equilibrio sociedad-naturaleza; al contrario, es la ciencia la que está mostrando hoy con mayor fuerza y nitidez que nunca la necesidad de ese equilibrio y las amenazas a las que está sometido. El «naturalismo» engelsiano, tan denunciado por la filosofía «humanista» de la praxis está mucho más cerca del lenguaje actual de los ecologistas, que no habla de la «humanidad», sino de la «especie humana», que no del «humanismo» del sujeto reductor de la naturaleza a praxis social histórica.

Además, el «marxismo-ciencia» tiene mucho que ver con la concepción del Partido y la estrategia, así como con el «modelo» de socialismo. Sin tomar posición de forma radical cabe señalar que, al menos, vale la pena aclarar las

cosas. Dicho de otra manera: quizás haya razones para combatir ciertas concepciones del Partido, o el «estrategismo» que en nombre de los tiempos de la revolución, marcados por las leyes objetivas, permite legitimar opciones varias, hasta la socialdemócrata; pero, aunque así fuera, ni es justo restablecer una relación de implicación fuerte entre filosofía y opción política ni, sobre todo, es justo combatir a Engels en el plano filosófico cuando, en realidad, se juegan opciones políticas (opciones, por otro lado, de discutible adecuación con el «engelsianismo»).

Para acabar, reconocer autocríticamente las grandes ausencias, la selección subjetiva de momentos y autores, y la consecuente discontinuidad o falta de unidad entre los capítulos. Como antes dije, no pretendo un estudio exhaustivo, sino una serie de reflexiones que sean pasos adelante y, sobre todo, que sirvan de modelos al objetivo inicial: en el antiengelsianismo se juegan muchas más cosas de las que aparecen en los textos.

Capítulo I.

«Debate filosófico y lucha política».

Los esfuerzos por separar a Engels de Marx, por establecer entre ambos distancias teóricas y políticas, incluso por mostrar el carácter contrapuesto de sus filosofías, de sus métodos, de sus epistemologías, constituye una de las páginas —o capítulos— de mayor relieve en la historia del marxismo. Y es así por su *constancia,* por su *diversidad* y por su *radicalismo.* Por su *constancia:* ya en el llamado «marxismo kantiano», y especialmente con Adler, aparece el tema, aunque relativamente encubierto; vuelve a estar a la orden del día en el marxismo de los años 20, con el Lukács de *Historia y conciencia de clase* y el Korsch de *Marxismo y filosofía;* aparece con fuerza en el «marxismo periférico» del Sartre de *Materialismo y revolución* y de la *Crítica de la razón dialéctica;* en fin, recientemente ha sido activado por hombres como Colletti; por su *diversidad:* las formas de poner el problemma, el lugar o problemática en que se centra la atención y lo que en cada caso se pone en juego es, como vere-

mos, diferente; al menos así aparece en el largo debate, aunque quizás, en un análisis detenido, podría verse el lugar único al que apuntan esas dispares posiciones ante el problema: y por su *radicalismo*: pues, como intentaremos poner de relieve, la polémica apunta a las claves teóricas del marxismo y, al mismo tiempo, a los centros ideológicos donde se apoyan las alternativas estratégicas, las opciones políticas y los modelos sociales de la lucha por el socialismo.

Todos tenemos, generalmente, una más o menos fuerte tendencia a considerar nuestro tema de estudio o de reflexión como importante, casi como fundamental. Pero creo que en este caso, aún restando lo que corresponde a valoración o apasionamiento subjetivo, aún quedan elementos suficientes para considerar importante el debate sobre la relación Engels-Marx en el seno del marxismo. A lo cuantitativo, es decir, al hecho de haber sido un problema reiteradamente, casi continuamente, puesto, podremos y debeños añadir lo cualitativo, es decir, lo que en el mismo se juega (tanto lo que se dice como lo que se oculta). El problema de la contraposición «engelsianismo»/ «marxismo» es uno de los lugares más idóneos para ver cómo la teoría y la política, la metodología y la ideología, la concepción de la historia y la concepción del socialismo, la filosofía y la

ciencia, la estrategia y la moral... se dan siempre juntas, en articulaciones concretas, en relaciones complejas; es decir, se juegan en la misma batalla.

En 1973, Giuseppe Prestipino (1) podía afirmar que no existe ningún análisis particularizado de las obras de Engels que permita basar la tesis de la infidelidad de éste respecto a Marx, o la del fracaso en la tarea engelsiana de desarrollar en marxista la obra de éste, o la de su desviación en sus esfuerzos de formular teóricamente las bases filosóficas del pensamiento marxista y generalizar su método. El alarde de erudición que hace Prestipino —no siempre necesario y muchas veces marginal, añadido quizás más por exigencias ideológico-académicas que por exigencias de su discurso— sirve al menos como argumentación empírica de su afirmación sobre la no existencia de «ningún análisis particularizado»; pero, sobre todo, me parece especialmente significativa su tesis en cuanto es hecha en un momento especial: inmediatamente después de la conmemoración del cientocincuentenario del nacimiento de Engels en 1970. Quiere ello decir que Prestipino elaboró su tesis en el mejor momento de la investigación sobre Engels y su obra, en un espacio de tiempo de fuerte reactivación de los estudios engelsianos, cuando las mejores revistas de órbita socialista (2) sacan

números monográficos, ponen al día la bibliografía y fomentan la tarea de desempolvar en las bibliotecas los trabajos de historiografía engelsina; cuando aparecen biografías (3) que, aunque con graves defectos fruto del doctrinarismo, ofrecen elementos para una concepción de conjunto de Engels y su obra.

A pesar de esa gran reactivación, a pesar de que durante unos meses Engels fue el centro de los estudios marxistas, me parece que Prestipino tiene razones para señalar las limitaciones de los estudios engelsianos y, por ello, para poner en duda la seriedad de los trabajos que afirman la «desviación» o la «traición» de Engels respecto a Marx.

Creo que hoy la situación no ha variado sustancialmente. Creo que hoy seguimos sin tener a nuestra disposición estudios críticos de suficiente globalidad como para fundamental dicha tesis. Hay estudios muy particularizados, que en absoluto permiten una toma de posición global. Además, estos estudios adolecen, en general, de dos limitaciones peligrosas. Por un lado, reflejan la carencia de otro tipo de estudios: estudios historiográficos de conjunto, o al menos de las grandes fases por las que pasó Engels, que permitan un conocimiento histórico de su producción teórica. Por otro lado, los estudios particulares reflejan fuertemente el problema de la relación Engels-Marx

(o el de Engels con el Diamat...). Es decir, lejos de ser esos estudios elementos desde donde ir configurando seriamente la relación «marxismo»/«engelsianismo», suelen ser trabajos subordinados a este debate, subordinados a una toma de posición previa. El debate ideológico-político ha presionado, sin duda, sobre la tarea de análisis; unas veces se ha hecho del análisis un uso apologético descarado; otras, al menos, no han podido alejar del mismo la conciencia de que cualquier resultado implicaba una alineación, una opción.

Plantear así de crudamente la miseria de la historiografía y de la crítica engelsiana no supone, en absoluto, el desprecio de esos estudiosos. Al contrario, pretendo llamar la atención de la particularidad de esta problemática, de su riqueza, de sus riesgos... que han determinado esta situación: hombres de enorme talla intelectual, rigurosos, conscientes de lo que es la metodología historiográfica y la crítica teórica (y que lo han puesto de manifiesto en sus obras), al abordar a Engels no han podido controlar la presión ideológica que toda práctica crítica y analítica sufre. Así, mientras de Marx hay centenares de trabajo orientados a explicar el desarrollo de su pensamiento, a justificar sus limitaciones históricas, a poner en relación sus formulaciones teóricas con la práctica social, política o económica..., las

cosas no han ocurrido así con Engels. La obra de éste estudiada por la crítica casi se reduce a la «obra filosófica», es decir, el *Anti-Dühring,* la *Dialéctica de la naturaleza,* el *Ludwig Feuerbach* y poco más; y estas obras casi nunca son estudiadas globalmente: simplemente, se seleccionan unos pasajes, se extraen unas cuantas citas y se las somete al tribunal de las críticas, se muestra su positivismo, su chato materialismo, o su hegelianismo... En absoluto se hace con ellas, como ocurre con Marx, un estudio histórico: situándolas en el proceso del desarrollo teórico de Engels, como respuestas a unos debates, con unas limitaciones teóricas e históricas que muestren sus insuficiencias pero que no anulen sus aspectos positivos... No, a Engels no se le aplica, normalmente, lo que los mismos estudiosos consideran un método histórico crítico. Dicho de otra manera, a Engels se le trata como a un doctrinario (a combatir o a santificar) y no como a un pensador que llegó hasta donde pudo y como a un dirigente político que ofrecía las alternativas que creía justas, y que sólo global e históricamente pueden —y deben— ser valoradas.

Este trato desigual, a mi parecer injusto, tiene sin duda explicación desde el plano sociopolítico. Que con Engels haya pasado como lo que con algunos otros profetas o doctrinarios —es decir, que ante ellos parece que la al-

ternativa no es «estudiarlos» sino «combatirlos» o «defenderlos»— tiene sin duda explicación. Y esta explicación, algunos de cuyos aspectos constituyen el objetivo de este trabajo, a su vez da cuenta de que aquí, como en otros debates, la política está en el puesto de mando. Es decir, a mi entender el actual nivel de estudios engelsianos, y las características que ellos presentan, no pueden entenderse si no es desde esta perspectiva: la reflexión historiográfica y crítica ha estado fuertemente subordinada a la política; lo que políticamente estaba en juego en el debate, no siempre explicitado, quizás a veces inconsciente, determinaba que, con frecuencia, ni las más elementales reglas metodológicas de la historiografía filosófica fuesen tenidas en cuenta (y por estudiosos que, en otras ocasiones, nos han ofrecido modélicos trabajos en el campo de la historiación crítica del pensamiento).

Pero, claro está, ello nos pone ante una realidad sorprendente: Engels es aún hoy casi un desconocido. El «hombre de confianza del proletariado» (4), el hombre que orientó ideológicamente el movimiento socialista en su etapa de afirmación y autonomización ideológica, en la etapa de marxistización del socialismo, de conversión de movimiento en partido..., ese hombre sigue siendo hoy casi un desconocido. Y ello es así aunque Engels ha estado en

juego en las más fuertes y constantes confrontaciones teóricas y estratégicas que han tenido lugar en el seno del marxismo: piénsese en los debates sobre el «marxismo evolucionista», sobre el «socialismo científico», sobre el «materialismo dialéctico», sobre el papel de la democracia en la vía al socialismo... Y ello es así aunque algunas de sus obras, más editadas que las de Marx, son mil veces citadas y parafraseadas en la producción marxista y antimarxista. Si hacemos excepción de su «obra filosófica», del *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* y de algunos pasajes de sus últimos «Prólogos», Engels es un auténtico desconocido salvo, lógicamente, para una minoría de especialistas.

Pero hay más aún. Aparte de que sólo sea conocido ese «Engels filósofo», y aparte del carácter ideológico de ese conocimiento, efecto de las condiciones, antes indicadas, en que se ha abordado su estudio, hay otro elemento que aún arroja más sombra sobre Engels, que contribuye a deformar aún más su obra, su práctica política y su papel histórico. Este elemento es la figura de Engels como «compañero de viaje de Marx». Ni siquiera los autores soviéticos, religiosamente engelsianos (5), empeñados en lograr los grandes méritos y valores filosóficos y políticos de Engels han escapado a esta regla. Al contrario, ellos han contribui-

do a esa reducción de Engels a «compañero de armas», quizás a su pesar. Si frente a buena parte del «marxismo occidental», empeñado en reducir a Engels a simple compañero de viaje, cuando no a deformador del marxismo, los soviéticos han pregonado la unidad Marx-Engels, su estrecha unidad teórica y política, no han sabido eludir la trampa de la jerarquización: primero Marx y luego Engels. Este hizo grandes cosas, e incluso en los *Anales Francoalemanes* (6) se anticipó a Marx en la concepción materialista de la historia, pero ésta aún no estaba elaborada y sería Marx el primero...

En absoluto se trata de invertir la jerarquización; ni siquiera de ponerlos en el mismo plano de méritos (pues seguiríamos practicando la jerarquización). Se trata de no aceptar tal planteamiento: se trata de reivindicar que Engels sea estudiado como cualquier otro pensador o político. Es decir, estudiar a Engels de forma autónoma. Y esto no quiere decir estudiar a Engels como algo independiente de Marx: en absoluto, pues la interdependencia entre ambos exige una constante referencia. Pero tales relaciones son, cuando se estudia a Engels, *condicionantes externos,* y deben tomarse como tales. Su importancia, pues, puede ser —y de hecho lo es— muy grande, pero a pesar de ello su estatus epistemológico no

pasa de ahí, de ser condicionantes externos. Y, por tanto, nunca «causas» internas, nunca eje principal de explicación. O sea, cuando Engels es el objeto de un estudio es un grave error que estatus de prestigio, aunque sean objetivamente apoyados, conviertan el análisis en simple evaluación de Engels. Sea cual fuere el lugar que Marx y Engels ocupen en un ranking de méritos filosóficos o políticos, en el campo del análisis hay unas primacías epistemológicas que no deben ser mixtificadas, y menos sustituidas, por primacías ideológicas, por muy legitimadas que sean. O sea, cuando se estudia a Engels, Marx debe ser un auxiliar, todo lo fundamental que sea, un condicionante externo; pues si se desenfoca esta perspectiva, y Engels es reducido a compañero de viaje, el análisis quedará, como tantas veces, subordinado a ser simple apoyo-legitimación de unas posiciones ideológicas previamente adoptadas.

Quizás debería corregir la anterior afirmación de que Engels es aún hoy un desconocido entre nosotros. Quizás sería preferible formularla de otra manera: el Engels que conocemos es un Engels de ocasión, un Engels fabricado con trozos de algunas de sus obras, con una metodología adaptada al vicio apologético y con un objetivo con frecuencia doctrinario. Retazos de sus obras debidamente selecciona-

dos, aislados del discurso en que se encuadran y, mucho más, de las condiciones teórico-ideológicas y socio-políticas en que fueron producidos, sometidos al Tribunal de la «ciencia» y del «sentido común» de nuestra época, juzgando a Engels, a todo Engels, por tal o cual frase... El Engels que conocemos es un Engels de préte-à-porter, un Engels-producto de una poco envidiable historiografía y de una poco seria crítica. Pero sería un grave error quedarse aquí, negando la validez de este Engels de confección libresca y anunciando otro Engels, *el otro,* el verdadero. Tampoco creo que las cosas pasen (en el esfuerzo justo de no quedarse aquí, en la mera crítica) por lanzarse a la construcción del otro Engels. Me parece que no podemos escapar a hacer una reconstrucción de Engels, que cada momento histórico hace su reconstrucción de la historia anterior. Pero parece también que el marxismo contaba con aparato conceptual y metodológico para hacer una reconstrucción de Engels muy diferente a la que se ha hecho: es decir, técnicamente Engels ha sido injustamente tratado, pues no se ha aplicado a su estudio el instrumental que habitualmente se aplicaba en la tarea crítico-historiadora. La reconstrucción de Engels, pues, no ha estado a la altura de las posibilidades teóricas de la época, habiendo sufrido el efecto de las confrontaciones polí-

ticas de forma especialmente subordinantes. Y, ante esta situación, me parece que la mejor manera de contribuir a reestablecer ese desfase entre las posibilidades técnico-teóricas y los logros o resultados reales consiste en abordar las características de esa subordinación, en rastrear algunos de los pasos dados en esa reconstrucción ideológica desfasada del pensamiento de Engels.

Pienso que, a nivel de toda práctica teórica, la forma de dar pasos adelante no pasa por la sugestión de saltos creativos en el vacío, de revoluciones epistemológicas, de innovaciones hermenéuticas, etc... Si acaso, estos son *efectos,* y no condiciones de posibilidad (aunque luego, en el «modo de exposición», figuren como tales). Pienso que las posibilidades de superar un producto teórico pasan por el análisis de las condiciones y los aparatos que rigen la producción de ese «producto»: el conocimiento no ya del producto, sino de los instrumentos y condiciones de su producción, son, en realidad, la condición de posibilidad de correcciones, de innovaciones, de mejoras, e incluso de «revoluciones». Y, fiel a estos presupuestos, mi tarea aquí, referida a este «Engels de ocasión», se orienta en esta dirección: dar algunos pasos cara a conocer cómo ha sido producida esta imagen de Engels, cómo se ha fabricado el «engelsianismo». Quizás así lle-

guemos algún día a tener una imagen de Engels adecuada a nuestros tiempos. Y no quiero decir un Engels mejor o peor clasificado, más o menos cotizado: simplemente, un Engels un poco más conocido y un poco más justamente (no digo más benignamente) tratado.

Por otra parte, tampoco partimos de cero. La anterior reflexión podría generar una imagen excesivamente derrotista o arrogante, al acentuar las miserias y no hacer referencia a cosas positivas. Se trataba de eso: de acentuar las miserias. Ahora bien, en el camino que he trazado como alternativa ya hay muchos pasos dados, que permiten no partir de cero, ciertas síntesis parciales, etc. El trabajo de A. Cornu (7), aunque no cubra nada más que la etapa de juventud —y aunque no quede del todo exento de la idea del Engels compañero de viaje—, y aunque sea víctima de un enfoque historiográfico evolucionista, suministra abundante elementos cara a ese esfuerzo de un estudio autónomo de Engels. En una perspectiva y nivel de reflexión muy diferente, pero también con elementos muy positivos está el libro de E. Fiorani (8. Texto discutible, como veremos, pero que sin duda permite acercarnos a un Engels no subordinado a Marx (aunque con el presupuesto de la perfecta coincidencia teórica entre ambos) y reconstruido, si bien a partir de sus obras filosóficas, desde un estudio glo-

bal de éstas y en relación con la problemática de la ciencia de aquellas décadas.

Pero la existencia de estudios de gran calidad no reduce, a mi parecer, el radicalismo con que Prestipino afirmaba la ausencia de trabajos que permitieran, de forma definitiva, fundar la tesis de engelsianismo/marxismo. Tampoco corrige el radicalismo con que he subrayado que el Engels conocido es un Engels tendenciosamente construido, un «Engels de papel». Pues, en el fondo, el Engels impuesto a la conciencia social por la filosofía dominante, con un pie (o los dos) en el marxismo humanista-historicista y con el otro (o los dos) en el marxismo «(poco)-ortodoxo» soviético, sea del momento stalinista sea del momento de la desestalinización, es ese Engels reconstruido ad hoc, hecho a medida, consciente o inconscientemente falseado para vencer en una batalla en la que Engels era, en realidad, el lugar, el pretexto, pero en la que se jugaba —y se juega— otra cosa. Un Engels, en definitiva, construido para declararse engelsiano o antiengelsiano, para ensalzarlo o condenarlo, conscientes de que en la toma de posición frente a Engels se demarcaban opciones políticas y estrategias al socialismo. Y ese Engels, (o esos Engels, pues unas veces la construcción ad hoc originaba un Engels posivista, chato-mecanicista, cienticista, y otras veces un En-

gels hegeliano, dialecticista) pasaba a ser el Engels conocido, el Engels ante el cual había que tomar posición. Además, la crítica filosófica e histórica fuera del marxismo también coincidía ampliamente en la reconstrucción (9). O sea, la filosofía marxista y no marxista dominante imponía ese Engels: la existencia de trabajos desmarcados, a pesar de su calidad, no exigen corregir la radical afirmación de que Engels es más ocultado que conocido.

Ciertamente, también en torno a Marx el debate ha sido constante. Y también aquí me parece que el estudio de Marx ha estado frecuentemente subordinado a opciones políticas: más que *conocer* a Marx se perseguía *poseer* a Marx. Ganarse la paternidad de Marx, la fidelidad de Marx era la forma de ganarse la legitimidad de una estrategia o de un modelo de socialismo. Marx era el lugar donde, al parecer, se decidía una lucha de líneas, vías u opciones tácticas. El estudio de Marx, pues, también ha estado fuertemente presionado por lo que en el debate estaba en juego, por las opciones políticas. En realidad esa es la historia de la filosofía, una historia de luchas por un objetivo oculto u ocultado (sean las formas del poder, las formas de vida, el modelo de sociedad, el método científico o la conducta moral). No es, pues, nada sorprendente. Pero sí me parece significativo el radicalismo con que las cosas

se han planteado en el caso de Engels. En el caso de Marx, por ejemplo, esa polarización, esa subordinación a lo político, no ha destruido la posibilidad de estudios serios, minuciosos, exhaustivos, e incluso un marco general de notable aceptación. La reconstrucción de Marx por la crítica y la historiografía a lo largo de los años ha dado como resultado un producto que sólo la ignorancia o la más despiadada violencia teórica permiten poner en duda. Si hoy los socialdemócratas reconocen abiertamente su distancia respecto al marxismo, es porque hoy el marxismo, a pesar de las diferentes posiciones en su seno, constituye un marco de suficiente estabilidad como para poner de relieve determinadas incoherencia, como para permitir una línea de demarcación.

Pues bien, a mi entender las cosas no han ocurrido así con Engels. El debate sobre Engels ha sido sin principios, sin barreras, despiadado. Un combate mucho más radical que el dado sobre Marx (recordemos que buena parte del debate sobre el marxismo era, en rigor, en aquellos aspectos del marxismo que algunos llamarían «engelsianismo»). Engels está en la base del debate sobre el marxismo kantiano, en el Bernstein-Debate, en el del joven Lukács, en el de Korsch, en el de «materialismo histórico y materialismo dialéctico» de Stalin, en el de marxismo y existencialismo,

en el de la dialéctica de la naturaleza, en el de la filosofía marxista... Sin Engels la historia del marxismo teórico es una historia de fantasmas.

Pero su radicalismo a nivel teórico hace sospechar que lo que en él se juega es de mucha importancia. Y así debe ser, pues también Engels está en el fondo de buena parte de los debates teórico-políticos sobre la estrategia al socialismo. Así, sus cartas (10) y su famoso «Prólogo» a *Las luchas de clases en Francia* (11) de Marx son el lugar donde se da la batalla «revisionista» en la última década del XIX. De allí se extraerán los argumentos de la «vía democrática» al socialismo, de la lucha en el marco legal, del papel de la democracia y de la lucha por la democracia, del carácter de masas de la revolución, del papel de la violencia en la toma del poder. A Engels recurren Plejanov y el Lenin de *Matrialismo y Empiriocriticismo* en su batalla filosófica contra la tercera vía, superadora del materialismo y del idealismo, y al *Origen de la familia...* engelsiano recurre el Lenin del *Estado y la Revolución.*

Además, si queremos llegar al fondo de la cuestión debemos decir que el marxismo que arraigó en los espacios socialistas, que configuró ideológicamente el movimiento obrero, que conquistó amplios espacios de conciencia, que resistió la lucha de otras filosofías, ideolo-

gías y religiones, ese fue el marxismo de las obras de Engels (12). Y no hago ningún juicio de valor sobre este hecho: simplemente quiero resaltarlo para poner de relieve tanto la paradoja de la relativa miseria de los estudios engelsianos como, lo que es importante, que sea este marxismo de Engels el que es sometido a críticas dramáticas.

Además, aparte de esta constante presencia en el fondo de los debates políticos, que permite pensar que una historia del movimiento obrero pasa por el eje de las distintas posiciones que se han ido tomando respecto al pensamiento de Engels, hay otro aspecto que debemos resaltar. Engels sobrevivió a Marx, se responsabilizó y cumplió la importante tarea de editar los últimos volúmenes del *Capital,* y de reeditar trabajos dispersos (13). Es decir, de ofrecer al movimiento socialista las armas teóricas que posibilitan su autonomización ideológica. Tarea ésta complementada con su propio esfuerzo teórico (*Anti-Dühring, Dialéctica de la Naturaleza, L. Feuerbach...* (14)), obras que deben leerse en esta situación concreta: la necesidad de formular una doctrina *cerrada* ante las desviadas interpretaciones del marxismo en el campo socialista, fruto de la presión ideológica de la filosofía dominante (positivismo, kantismo, neo-idealismo), de la insuficiente asimilación de la teoría marxista por los diri-

gentes socialistas, de la impotencia teórica del espacio socialista por su escasez de intelectuales... Léanse las cartas de Engels (15) y se constatará esta preocupación. Así se explica su entusiasmo al conocer a Labriola (16), y después al leer su primer ensayo (17).

Ahí debe situarse a Engels para conocerlo y para explicar su pensamiento. Los riesgos de un marxismo doctrinizado, de un marxismo encuadrado en una filosofía de la naturaleza, de la vida y de la historia merecen ser estudiados en esta perspectiva. Se puede montar ahí la reflexión sobre la relación marxismo-engelsianismo. Pero olvidar la coyuntura del engelsianismo, olvidar que el marxismo se ha visto históricamente condenado a un movimiento doble, el de su desarrollo teórico y el de su afianzamiento como teoría y conciencia del movimiento socialista, y olvidar que este doble movimiento ha sido contradictorio, con desfases, con subordinaciones del uno al otro... es un enfoque poco serio. Es posible, y quizás necesario, plantearse y replantearse la validez de la *Dialéctica de la Naturaleza* hoy, y la necesidad o no de incluirla o excluirla del marco teórico marxista. Pero por debajo de ese debate cabe y es necesario otro: el de situarla en su época, en aquél estado de la ciencia y de la lucha ideológica en el seno del movimiento socialista.

Para terminar, y dejando fuera una larga

hilera de argumentos justificadores de la importancia de Engels en la historia del movimiento hacia el socialismo, creemos que no nos está permitido olvidar que Engels vivió unas experiencias históricas que Marx no pudo ni sospechar. Vivió la formación de la II Internacional, la consolidación del socialismo en Partido, el afianzamiento de los partidos socialistas en las estructuras políticas a través de la legalización y de sus avances electorales... Vivió un capitalismo sólido, afianzado, que supo alejar la nube de la revolución, que supo dotarse de base popular gracias al perfeccionamiento de sus técnicas de reproducción, que supo dotarse de un aparato de Estado fuerte y flexible, que le permitía legalizar a los partidos socialistas sin con ello poner en riesgo inminente su dominación. O sea, además de 1848 y de la Comuna, Engels incorporó una rica experiencia. Y esa experiencia está condensada en su obra. Y, dentro de esa experiencia, hay una que no podemos olvidar: que cada batalla se gana con las armas adecuadas y que la batalla ideológica, cada vez más importante a medida que el capitalismo se consolidaba y perfeccionaba sus medios de reproducción a través de la ideología, no se gana negando la ideología sino ofreciendo una ideología alternativa.

Por lo demás, esto había sido una idea cons-

tante de Marx y de Engels. Y no sólo en su juventud liberal y jovenhegeliana, cuando con la pluma pensaban hacer triunfar la razón y así montar una sociedad más justa. Toda su vida estuvo dedicada a la lucha ideológica, sea en su obra periodística (18), sea en la constante lucha ideológica en el seno de la Internacional (19) y en el seno de la Liga de los Comunistas (20), o del PSD alemán (21). Más aún, fué Marx quien, a propuesta de Engels, aprobó y estimuló a la crítica a Dühring (22), llegando a colaborar en la redacción de la obra (23) y habiéndola aceptado tras leerla antes de ser editada. Y fué Marx quien encargó a Engels un resumen del *Capital* (24), que no llegaría a publicarse por suspicacias del editor, pero que ponen a prueba la absoluta confianza que Marx tenía en la posición teórica y política de Engels. ¿Cómo, si no, el escrupuloso Marx, que corregía cien veces los textos antes de publicarlos, hubiera usado a Engels para redactar los artículos con firma de Marx? (24 bis). Y más aún: ¿No pedía Marx, durante los años dedicados a sus análisis económicos, constantes aclaraciones a Engels respecto a puntos diversos? (25). ¿No fueron hechos estos trabajos de Marx en constante diálogo con Engels? (26). ¿No llegaron las cosas hasta el punto de que muchos trabajos aparecidos con la firma de Marx fueron escritos por Engels, por no tener Marx

tiempo o por considerar que, puesto que de todas formas se los tendría que traducir Engels al inglés, así ahorraban tiempo? (27).

Todas estas cosas deben tenerse en cuenta. Todas estas cosas exigen, al menos, ese trabajo minucioso y exhaustivo que permita demarcar la obra de Engels, su papel concreto en esa tarea de ir configurando ese marco de pensamiento, ese «paradigma» como algunos han llamado, al cual damos el nombre de marxismo. Y, sobre todo, estas cosas son una buena argumentación suplementaria cara a la llamada a estudiar a Engels. Su papel en la elaboración del corpus marxista, su papel como ideólogo principal en una fase importante del movimiento obrero, a saber, la de su constitución en partido y la de su autonomización ideológica, la de su marxistización, y su papel —a su pesar— en los más importantes debates teóricos y políticos en el seno de los espacios socialistas en el siglo XX, son buenas razones para merecer un tratamiento de estudio más serio, menos ideologizado. Aunque, como ya antes había indicado, quizás sea su fuerte incidencia en la ideología y en la política del movimiento obrero lo que ha determinado el parcialismo y la crispación de los trabajos sobre su obra. En cualquier caso, conocer el debate es, como antes dije, la mejor manera de dar pasos hacia adelante: contribuyendo a establecer las con-

diciones de posibilidad de estudios menos confesionales, menos «criticistas» y más crítico-explicativos.

Capítulo II.

«Naturalismo» engelsiano/«humanismo» marxiano.

Ya he insinuado que las formas que ha tomado el debate sobre Engels a lo largo de este siglo, los lugares donde se ha situado la reflexión y las posiciones ante el mismo presentan una gran diversidad. Unas veces se sitúa el problema en la forma hegeliana con que Engels formula las leyes de la didáctica; otras veces la crítica apunta a la pretensión engelsiana de extender la dialéctica más allá de su lugar natural, el mundo del espíritu, de la subjetividad, de la historia, pretendiendo una nefasta dialéctica de la naturaleza; otras veces es el materialismo chato y metafísico, el materialismo de la materia, regresando así a formas filosóficas tradicionales después de que Marx estableciera el verdadero materialismo marxista, es decir, el «materialismo económico»; otras veces el debate se centra en la gnoseología, siendo Engels acusado de reestablecer el dualismo sujeto-objeto prehegeliano, y aún prekantiano; algunas veces el problema es más general: no se acusará a Engels de reestablecer

una filosofía pre-marxista y positivista sino de reestablecer una filosofía, de cometer el error de añadir al marxismo, superador de toda filosofía, una fundamentación filosófica, una visión del mundo.

Estos son algunos de los lugares donde se suele situar el debate filosófico sobre Engels. Es fácil ver que entre ellos hay relaciones, pero me conviene resaltar la necesidad de individualizar en lo posible los frentes del debate, aunque con gran frecuencia se den unidos algunos de ellos, porque no hay homogeneidad en las respectivas posiciones de los críticos. Quiero decir que es difícil establecer alineaciones claras, tales que todos ellos adopten en cada uno de los frentes la misma posición. Hay, ciertamente, ciertas similitudes, pero no creo que permitan una reducción a dos o tres grandes alineaciones que nos dieran las claves de las posiciones ante cada frente del debate. Prefiero, pues, individualizar dichos frentes, pues creo que así puede verse mejor las particularidades de las críticas.

En cambio, pienso que sí es posible encontrar un elemento que permite una demarcación en dos grandes opciones, aunque en cada una de ella caben —y de hecho se dan— posiciones matizadas. Me refiero a la actitud ante la relación Marx-Engels, o mejor, «marxismo»-«engelsianismo». Hay toda una alineación que se

propone anular las diferencias, fundamentar la unidad, disolver el «engelsianismo» en el «marxismo» haciendo de éste la obra común de Marx y de Engels. Esta línea ha sido la defendida por los teóricos soviéticos y por el pensamiento «oficial» de los partidos comunistas europeos, al menos hasta hace algunos años. Y con esta generalización no quiero ocultar que haya habido teóricos individuales, ligados a los partidos comunistas, que hayan adoptado posiciones desplazadas, disidentes y aún claramente contrapuestas. Pero también es cierto y merecería ser valorado, que quienes han adoptado tales posiciones se han ido alejando progresivamente de los partidos comunistas. En rigor los teóricos de estos partidos, aunque hayan adoptado posiciones críticas, en ningún momento han puesto en duda el límite o demarcación de esta línea: la aceptación del marxismo de Engels, la aceptación de que Engels fue marxista.

La otra gran alineación, también con diversidad de posiciones en su seno, viene demarcada por su actitud de separar a Engels de Marx, por negar el marxismo de Engels y por contraponer como irreductibles y enemigos «engelsianismo» y «marxismo». Insisto, el radicalismo y la forma de asumir tal posición son muy diversos. Tales alineaciones son el resultado de una demarcación particular, del uso de un cri-

terio de demarcación. Sería un grave error elevar este criterio de demarcación a esencia objetiva, de tal modo que las dos alineaciones fueran consideradas como géneros o especies que tienen en común lo esencial. Si usáramos otros criterios las alineaciones serían diferentes, muy diferentes.

Las posiciones que los marxistas han adoptado ante el problema de la relación «marxismo»-«engelsianismo» constituyen, pues, dos alineaciones fundamentales. Si he insistido en una demarcación basada en las *actitudes* y no en los *resultados* es porque he querido subrayar el carácter ideológico del debate: aquí los resultados son casi siempre justificadores de la actitud, los estudios persiguen fundamentar la previa toma de posición, están fuertemente subordinados a ésta.

Tenemos, pues, que bajo la gran desigualdad de los frentes y de las posiciones que en los mismos han tomado los marxistas hay un eje de análisis que nos permite la unificación, la reorganización unitaria del debate. Parece como si en todos esos frentes de crítica, desde todas esas específicas confrontaciones teóricas, lo que se juega, a lo que se apunta, es a la *calificación* de Engels, a su lugar o no lugar en el marxismo. Ya veremos qué efectos tiene esta problemática en lo político, ya veremos qué está en juego en esta pugna por separar-unir

a Marx y a Engels. De momento es suficiente con resaltar que en el fondo de esos distintos frentes de crítica a Engels se juega, como objetivo clave, el marxismo de Engels, la unidad marxismo-engelsianismo, la existencia misma del engelsianismo como filosofía demarcada, autónoma, distinta y aún contrapuesta al marxismo.

Quizás quien de forma más abierta, auda y radical ha abordado la cuestión planteada, situando la reflexión en la misma clave que acabamos de señalar, ha sido Leszek Kolakowski (1). Y la mejor muestra es su ensayo *Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels* (2), que usaremos como guía para un primer acercamiento a nivel global del problema.

En el fondo, el presupuesto que actúa en el trabajo de Kolakowski, que define su posición, no es nada original: la dependencia de la teoría política respecto a la filosofía. Tampoco es nada original el simplismo con el que hace operar tal presupuesto, el carácter fuerte con que lo usa unas veces y la flexibilidad con que lo usa otras, a conveniencias. Insisto, no es nada sorprendente: es un presupuesto ideológico (pues simplemente lo toma como noción, sin establecer teóricamente las formas, niveles y límites de dependencia-subordinación entre filosofía y teoría política) para ser usado ideológicamente (de apoyo a un objetivo que ense-

guida veremos).

Con este presupuesto la tarea de Kolakowski queda así fijada: demostrar que una cosa es la «filosofía de Marx» y otra cosa es la «filosofía de Engels». Demostrado esto, las otras cuestiones —que son las principales— estarán automáticamente resueltas. La distinta concepción de la estrategia al socialismo, el distinto modelo de socialismo, la distinta concepción del Partido..., es decir, la distinta «teoría política» de Marx y de Engels se desprenderían fluida y transparentemente, como las conclusiones de las premisas.

Kolakowski podía haberse tomado la molestia de estudiar detenidamente los textos políticos de Marx y de Engels, de estudiar la práctica de ambos en la Liga de los Comunistas, en la Internacional, etc., para poder concluir, de un análisis concreto, las diferencias posibles entre la teoría política de ambos. Pero prefirió obviar esta vía, situarse en el transparente reino del dogma, definir una regla de indiferencia («de filosofías diferentes se siguen necesariamente políticas diferentes») y dedicarse a encontrar las diferencias filosóficas.

Ahora bien, el poder de persuasión que pueden tener trabajos como el de Kolakowski les viene dado porque dogmatizan tópicos. Así, afirmar la dependencia de la teoría política respecto a la filosofía parece —y para mí lo

es— un principio responsable, habitualmente usado en el análisis filosófico e histórico. Pero esa «dependencia» no es sino el reconocimiento de una relación entre lo teórico-filosófico y lo teórico-político, y puede ser una relación dialéctica, una relación que no anula la «relativa autonomía», que no impide desfases y aún contradicciones... Kolakowski, en cambio, la toma como determinación mecánica, fuerte y unilateral: necesita tomarla así, pues en ello se sustenta todo su ensayo (y, para colmo, como veremos, no vacilará en renunciar a tal uso cuando le lleva a conclusiones que, por estar en contra del «sentido común», le parecen temerarias).

Aunque parezca que nos hemos alejado del tema, en el fondo solo hemos dado un pequeño rodeo. Lo que Kolakowski pretende argumentar es, en definitiva, algo muy concreto: que la «filosofía engelsiana» fundamenta la *estrategia socialdemocrática* que iniciara Kautsky y que la «filosofía marxiana» fundamenta la *vía democrática y humanista.* Y el lugar que elige no es el del análisis de los textos políticos, el de los trabajos de Marx y de Engels que ofrecen más en concreto la formulación, o elementos para la formulación, de una estrategia política; por el contrario, monta la reflexión en lo filosófico, garantizado por el citado presupuesto que permite pasar de uno a otro nivel.

La batalla por la demarcación de las dos estrategias se juega, pues, en la filosofía. Si se consigue, en este nivel filosófico, demarcar las filosofías marxiana y engelsiana, parece ser que, simultáneamente, se habría vencido en el debate político: la estrategia democrática y humanista, fiel a la filosofía marxiana, sería la justa y la revolucionaria, mientras que la estrategia socialdemocrática sería el subproducto necesario de la miseria de la filosofía engelsiana.

Desde tales planteamientos, en realidad, se pierden un poco las ganas de seguir leyendo a Kolakowski. De alguna manera cualquier persona seria se resistirá, a priori, a aceptar los resultados. Cualquier persona seria se siente más inclinada a ver la complejidad de la relación filosofía-política que a aceptar un esquematismo tan trivial y parcial. Mucho más cuando, al llegar a Lenin, Kolakowski vacila. Se ve obligado a reconocer que Lenin es «filosóficamente engelsiano», y debería concluir que su teoría política es socialdemócrata... Pero no se atreve, vacila, como si afirmar tal implicación pusiera en riesgo la credibilidad de su planteamiento. Y la solución es curiosa: Lenin es filosóficamente engelsiano y políticamente marxiano. En Lenin se da, como caso excepcional, el desfase, la contradicción..., en Lenin se reconoce que el vínculo fi-

losofía-política no es mecánico. En el fondo tal reconocimiento derrumba todo su planteamiento: y lo salva haciendo de Lenin una excepción, un caso aislado. Sólo en Lenin se da esa incoherencia, es la excepción a la regla.

A mi parecer todo el planteamiento de Kolakowski es artificioso, terriblemente ideológico y arbitrario. Pero, en cambio, su ensayo es un auténtico modelo-guía del debate sobre Engels. En primer lugar, porque aborda con valentía, sin ocultaciones, el debate político en el nivel filosófico, reconociendo así que el debate sobre Engels es un debate político en la filosofía; en segundo lugar porque sitúa la reflexión filosófica en lo que he indicado como clave de todas las críticas a Engels, a saber, la inconciliabilidad entre filosofía marxiana y filosofía engeldiana. Por ambas razones la posición de Kolakowski es ejemplar o, al menos, ejemplarmente clarificadora.

En el momento de abordar la tarea de demarcar las filosofías marxiana y engelsiana, Kolakowski no recurre al análisis de los respectivos textos. En realidad se limita a hacer una especie de síntesis, a recoger las diferencias cristalizadas a lo largo del debate sobre Engels. Si esta actitud quita originalidad a su trabajo, en compensación le presta —cara a lo que aquí perseguimos— la característica de ser un auténtico resumen de los resultados. También

en esto el trabajo de Kolakowski es «ejemplar».

El principal elemento caracterizador de las dos filosofías, marxiana y engelsiana, vendría dado por el par alternativo «naturalismo-evolucionismo» frente a «humanismo-antropocentrismo radical». Engels sería el naturalista-evolucionista y Marx el humanista-antropocentrista radical. Se trata, pues, del tópico del «darwinismo engelsiano». Pienso que, efectivamente, el modelo darwiniano ejerció en Engels una fuerte impresión; pero no es menos cierto que también en Marx tuvo fuertes efectos la obra de Darwin, como Prestipino (3) ha mostrado detenidamente. Por otra parte, la correspondencia entre Marx y Engels (4) no permite dudas sobre esta admiración, que cristalizaba en su manifiesto deseo de hacer una ciencia de la sociedad al modo de la ciencia de la naturaleza.

Ahora bien, no creo justo tomar estas expresiones que reflejan el apasionamiento ideológico por el darwinismo (apasionamiento momentáneo, coyuntural, explicable por sus efectos ideológicos y porque, en el fondo, significaba acabar con el espiritualismo que aún explotaba las ciencias naturales y abrir éstas a una perspectiva materialista e histórica) como asunción del naturalismo evolucionista como filosofía. Engels se apasionó por muchas cosas a lo largo de su vida (se apasionó por la Joven Alema-

nia, por los joven-hegelianos, por el movimiento cartista, por el owenismo...) y también Marx tuvo estas debilidades (por Ruge, por Proudhon...) y resulta difícil concluir de ello grandes coincidencias filosóficas. Sin embargo, hay razones para tomar el *apasionamiento por el darwinismo* como algo particularmente significativo. Pues, efectivamente, en Engels —también en Marx, pero quizás con menos presencia— aparece con frecuencia la presión evolucionista. Yo pienso que Engels nunca llegó a ser hegeliano de verdad. La dialéctica hegeliana no pasaba de ser, en él, una forma estilística de expresar la filosofía del progreso de corte ilustrado. Evidentemente, la lucha entre las clases sustituirá a la lucha entre la «luz» y las «tinieblas», entre la razón y la ciencia por un lado, frente al oscurantismo y la superstición por el otro; pero hay poco de hegeliano en su obra, tanto en la que corresponde a aquellos momentos en que se confesaba hegeliano, como en sus panfletos contra Schelling (5), como en las que persigue precisamente establecer sus distancias respecto a Hegel, como en el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (6). Más aún, en los momentos en que más coquetea con Hegel, en la *Dialéctica de la Naturaleza,* a lo largo de cuya elaboración releyó la filosofía de la naturaleza hegeliana (7), de todos es conocido el poco

éxito, la escasa asimilación.

En pocas palabras: me parece que es necesario reconocer que Engels tiene una fuerte tendencia a caer en el evolucionismo. Pero también es cierto que en él hay una dura crítica a las posiciones evolucionistas (8). Una crítica consciente, firme, nada coyuntural, que exige pensar que su posición no es evolucionista, aunque a veces se desplace hacia ella. Y esto no es nada extraño: el evolucionismo es un auténtico compañero de viaje del marxismo. Si aceptamos el planteamiento que Althusser hace respecto a la dialéctica ciencia-ideología (9), podríamos decir que el evolucionismo es *la* ideología del marxismo, su sombra. Y no se trata de una metáfora: el texto más evolucionista del marxismo es la primera parte de *La ideología alemana,* precisamente en aquella parte que suele ser considerada como el primer esbozo del materialismo histórico. Más aún: este texto es fuertemente *naturalista.* Y es necesario subrayarlo porque, si bien reconozco la tendencia de Engels a desplazarse hacia el evolucionismo, es mucho más discutible su acercamiento al naturalismo. En cambio esa parte de *La ideología alemana,* escrita por Marx (10), es fuertemente naturalista.

Para Kolakowski es Engels quien reduce la historia del hombre a simple apéndice de la historia natural, quien extiende al dominio

de la historia de la humanidad las leyes generales de la historia de la naturaleza, quien *naturaliza* la historia y la vida social. Es Engels quien asienta una «dialéctica objetiva», unas «superleyes» naturales que rigen, convenientemente particularizadas, la vida social, que al fin no es sino parte del todo natural.

Estamos ante uno de los puntos más constantes en la crítica anti-engelsiana: el de la *dialéctica de la naturaleza.* Ni el joven Lukács (11), ni Merleau-Ponty (12), ni Sartre (13)... pudieron permitir este «naturalismo», como después veremos. Y es interesante hoy más que nunca, pues hoy más que nunca la ecología tiende a borrar las fronteras entre naturaleza e historia, entre medio físico y cultura, partiendo de totalidades en las que el «mundo del espíritu» no es sino un elemento «naturalmente» reglado. Hoy, que se va olvidando el hablar de «humanidad» para acostumbrarse a hablar de «especie humana»; hoy que se reivindica «naturalizar» lo social, adecuarlo a la Naturaleza, someterlo a sus reglas y sus equilibrios... el tema del Engels «naturalista» toma una nueva dimensión. Pues, aunque Engels nunca fue un naturalista en ese sentido reductivo, en sentido filosófico, ontológico, sí que apuntó al elemento natural constitutivo de lo social (volveremos sobre ello).

Así, pues, Engels es el representante del «na-

turalismo-evolucionista». Sin duda hubiera sido más convincente caracterizar el engelsianismo como una filosofía que destruye el *sujeto,* pues, en el fondo, ésta es la acusación más airada que se esconde bajo la caracterización de «naturalismo-evolucionista». Pero no cabe duda de que afrontar el debate en este lugar presenta más dificultades, que lo de «naturalismo-evolucionismo» está mucho más desprestigiado y, como aquí Engels deja más flancos descubiertos, permite una posición ventajosa. Dicho de otra manera: lo que Kolakowski rechaza de Engels es la destrucción del sujeto, pero monta su crítica en otro lugar, en el «naturalismo-evolucionismo» de su pensamiento, consciente de que en esta batalla se juega la otra de forma encubierta.

Ciertamente, en Engels el hombre deja de ser el sujeto que hace la historia, deja de ser espíritu creador para ser efecto: la historia no es tanto la obra del hombre-sujeto, el desarrollo del espíritu, sino un «proceso sin sujeto», como dice Althusser (14) en la que el hombre concreto es producto. Ahora bien, el hombre es producto social, producto de la historia social, efecto de las relaciones sociales, y no de unas super-leyes naturales (aunque, como ya he indicado, el elemento natural es constitutivo de lo social). Ciertamente, para Engels la voluntad, el deseo, la conciencia, los objetivos... no

son las causas de la historia: sino elementos del proceso histórico, y por tanto productos, efectos, al mismo tiempo que fuerzas con efectos en el proceso.

Cabe, pues, someter a reflexión crítica este planteamiento, esta incidencia (y aún dominancia) de las estructuras sobre los individuos, esta destrucción del sujeto. Pero, para ser justos, dicha reflexión debe situarse aquí: en el nivel del proceso social. Desplazar el debate al naturalismo, insinuando-presuponiendo-ocultando que esa destrucción del sujeto se concreta en la reducción de lo social a natural, en la sumisión del proceso social al proceso natural, es una forma tendenciosa de crítica antiengelsiana. Pues si bien es cierto que en el último Engels, especialmente desde el *Anti-Dühring,* aparecen referencias a una ciencia general de la naturaleza y de la sociedad, éstas se dan en un marco muy distinto, caracterizado por su idea de que la historia no es obra del desarrollo de la Idea, sino proceso encuadrado en una doble contraposición: sociedad-naturaleza y relaciones entre grupos humanos. En definitiva: la doble dimensión del trabajo, como transformación de la naturaleza (y del hombre como ser natural) y como transformación social (y del hombre como ser social).

Pero situar aquí la reflexión dificultaría muchísimo la diferenciación entre «filosofía mar-

xiana» y «filosofía engelsiana». Como máximo se obtendrían pequeños desplazamientos hacia uno u otro lado, hacia la acentuación de la «praxis» transformadora de la naturaleza, de la sociedad y del hombre mismo o hacia la acentuación de la sumisión de dicha praxis a las estructuras socio-naturales. Y, no solo eso: en el mismo Marx encontraríamos momentos diferenciados hacia una u otra polarización. Es más fácil, aunque sea más parcial, plantear el tema de la «destrucción del sujeto» en el lugar del «naturalismo», enfermedad de lo que nadie suele acusar a Marx.

Y, claro está, desde esta situación del problema la demarcación es clara y persuasiva. Frente al Engels «naturalista-evolucionista» se sitúa un Marx cuya filosofía giraría en torno al lema «el hombre es la raiz del hombre», el hombre como *sujeto* histórico, irreductible a la naturaleza; el hombre que se hace a sí mismo y que humaniza la naturaleza. En pocas palabras: la «filosofía marxiana» sería una *filosofía del sujeto.* Ciertamente, no se trata ya del sujeto trascendental kantiano, puro recurso gnoseológico o práctico, ahistórico si no antihistórico; tampoco se trata de un sujeto cartesiano, en definitiva contemplativo, puramente reflexivo. El nuevo «sujeto» es otra cosa. Y las dificultades surgen al intentar una caracterización positiva del mismo: dificultades

que, en definitiva, se reflejan en las oscuras mixtificaciones de los marxistas que han intentado formular la *filosofía de la praxis*. Pues oscuras mixtificaciones son la identificación naturaleza-sociedad (que nunca queda clara), el surgimiento de la conciencia desde la praxis, la relación conciencia-ciencia-ideología, la relación conciencia-voluntad, la intervención práctica de la conciencia... Y no digamos del discurso sobre la «totalidad», lugar que permiter las síntesis de las contradicciones, que da unidad a lo disperso, que da coherencia circular a lo que el análisis muestra como ininteligible.

Cuando Kolakowski dice que el hombre es tan *natural* como la naturaleza *humana;* que la naturaleza no existe fuera del hombre, sino que es efecto suyo, y el hombre no es sino la prolongación de la naturaleza..., uno se encuentra con un lenguaje poético-alusivo que puede ser leido de mil maneras. Igualmente cuando habla del «trabajo», de la «praxis», como lugar que unifica al hombre y a la naturaleza, como concepto de donde surge todo. Pero, en realidad, tal discurso solo permite formarse una representación metafórica de la realidad: no permite *pensar* ésta.

En el fondo de esta «filosofía de la praxis» está siempre el problema de la relación sujeto-objeto. La filosofía de la praxis mantiene, explicita o implícitamente, la tesis de la supera-

ción de la clásica posición gnoseológica y antropológica del problema. Ahora bien, no se trata simplemente de una superación epistemológica, es decir, de acabar con el sujeto-en-sí y el objeto-en-si, de acabar con los noúmenos y las esencias ahistóricas; dicha superación se suele presentar como la eliminación del sujeto y del objeto gracias a la unidad de la totalidad, que supera y unifica todas las contraposiciones (teoría/práctica, naturaleza/sociedad, ciencia/conciencia...). Una totalidad que es *praxis* en su esencia, es decir, superación de los dualismos.

Yo pienso que en Marx hay, efectivamente, una superación de los conceptos clásicos de «objeto» y «sujeto». Pero pienso que esta superación viene producida por la anulación de su carácter de esencias absolutas y por ser pensados como realidades históricas: la *naturaleza* pasa a ser *capital,* la *conciencia* pasa a ser *conciencia-de-clase...* Pero, aunque asumiéramos el compromiso de no usar los términos «objeto» y «sujeto», seguiríamos pensando la realidad con ellos. Yo no sé si otras culturas estarán exentas de estas categorías; y no sé si algún día podremos representarnos el mundo sin ellas; pero hoy, los esfuerzos de la «filosofía de la praxis» por eliminarlas (no por cambiar su contenido y función, esta es otra cuestión) no han conducido sino a discursos poéticos

estériles para analizar la realidad.

En fin, de esta manera se logra oponer Engels a Marx, la filosofía marxiana a la engelsiana. Es casi innecesario señalar que el apoyo para esta manera de entender la «filosofía marxiana» se suele encontrar en los textos de juventud, en los *Manuscritos* (15) de 1844. Está, pues, implicada la polémica sobre los dos Marx (16), que tanta literatura ha producido. Subrayemos, en fin, cómo Althusser ha visto con claridad los puntos claves del debate sobre el marxismo, tanto en su tesis de la «ruptura epistemológica» (17), discutible pero políticamente bien orientada, como en su teoría de la «historia sin sujeto» (18), alternativa al historicismo humanista marxista.

Capítulo III.

«Conocimiento/Conciencia»

Un criterio frecuentemente usado para la demarcación entre las filosofías marxiana y engelsiana es el concepto de «saber», que señala también Kolakowski. Mientras que en Marx el «saber» funcionaría en una «epistemología de la praxis», en Engels se daría una interpretación «tecnológica» del mismo. Esta problemática es sumamente relevante pues se trata, en definitiva, de la posición de los marxistas ante la *ciencia* (cuestión filosófica y políticamente importante) y en ella queda implicada la posición de los marxistas ante el marxismo (su estatus de cientificidad, su inclusión o no de una ética, ciencia social-teoría de la revolución...)

Por interpretación o concepción *tecnológica* del saber Kolakowski entiende lo que Godelier (1) ha llamado «racionalidad burguesa», es decir, una racionalidad entendida como adecuación de los medios a los fines, maximización de beneficios para unos medios dados, etc. O sea, una especie de racionalidad pragmática. Con-

viene, sin embargo, no tener en cuenta estos nombres («tecnológica», «burguesa») cargados de contenidos peyorativos si queremos examinar con cierta neutralidad la cuestión. Pues basta recordar el viejo debate «ciencia burguesa»/«ciencia proletaria», hoy ya archivado, para ser prudentes en estas caracterizaciones. Podría muy bien ocurrir que, al igual que en la ciencia, en la «racionalidad práctica» no fuese posible una demarcación de clase interna. La esterilidad de los esfuerzos de Godelier (2) permiten por lo menos sospecharlo.

Así pues, sin cargar el término «tecnológico» de contenidos ideológicos peyorativos, simplemente usándolo para evitar buscar otro más neutral pero menos frecuente, la concepción «tecnológica» engelsiana del saber vendría dada porque vería a éste como un arma a usar en un proyecto con punto de partida (la coyuntura concreta) y punto de llegada (los objetivos propuestos). Evidentemente, la frecuencia con que Engels hace referencia a la *práctica* obliga a poner unos límites a esta acusación de racionalista. Se reconocerá, pues, que Engels otorga a la práctica un relevante papel gnoseológico y sociológico: la práctica es el *origen* del conocimiento y el *criterio* de validación del mismo; las necesidades prácticas son, a su vez, las que dirigen la actividad del espíritu a uno u otro campo, la que determinan el desigual

desarrollo de los campos de investigación y su subordinación recíproca, las que condicionan los intereses y las actitudes ideológicas... Todo esto se le reconoce a Engels. Pero, en el fondo, este reconocimiento no va más allá de concederle a Engels una posición empirista y pragmática. Y hasta me atrevería a decir que se llega a reconocer en Engels una actitud semejante al «racionalismo crítico» popperiano (3): la práctica no es «praxis» sino «experiencia» que pone límites a la actividad racional y tiene el poder de falsar las teorías.

Por ahí pasan las cosas: el concepto de práctica engelsiano nada tendría que ver con el de praxis, sino con el de experiencia-experimento, en el sentido habitual de la tradición positivista-pragmática. Y, en línea con esta, Engels reconocería al pensamiento, al saber, a la ciencia, una gran autonomía, una especificidad. En Engels la relación teoría-práctica, la necesidad de adecuar-contrastar aquella a ésta, incluso la primacía gnoseológica y ontológica de ésta, no elimina sino que presupone la distinción, la relativa autonomía entre ambos elementos, entre «teoría» y «práctica».

La teoría queda así como un *instrumento* del que el hombre dispone en cada momento y el cual usa con tal fin o con tal otro, con mayor o menor habilidad; un instrumento que, a su vez, es renovado, corregido, reformado, en un

trabajo específico (trabajo teórico), relativamente autónomo; en fin, un instrumento que no impone o implica automáticamente un uso determinado, una moral determinada, una actitud determinada, sino que aparece como relativamente independiente.

Frente a esta concepción engelsiana del saber se opone la de Marx, sobre todo la del joven Marx, en el marco de la «epistemología de la praxis». Se acentúa el carácter historicista del saber, tendiendo a reducir «ciencia» a «conciencia» y describiendo la relación teoría-práctica en la metáfora de la *praxis:* «la praxis es el hombre mismo»; «no hay más hombre ni más naturaleza que la práctica»; «no hay pensamiento aislado sin práctica»... Expresiones todas tanto más persuasivas cuanto permiten diversas lecturas, entre ellas algunas que permitirían situar a Engels entre los «filósofos de la praxis». Ciertamente, Marx y Engels han insistido fuertemente sobre el papel gnoseológico y antropológico de la práctica, sobre el fuerte vínculo entre teoría y práctica, radicalizando ocasionalmente la primacía de la práctica (radicalización que debe valorarse en concreto, en las polémicas filosóficas a las que corresponden los textos (4). Pero, si hacemos excepción de los textos del joven Marx, la ontología de la praxis, la reducción de la realidad a praxis y, en especial, la reducción de la concien-

cia y del saber a simple subproducto de la praxis no queda claro que sea la posición marxista. Es, si se quiere, la posición del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (5), del Korsch de *Marxismo y Filosofía* (6) y de ciertos textos de Gramsci (7). Pero en Marx y en Engels siempre ha habido tendencia a deshistorizar la ciencia (y a historicizar la ideología), a cuidar del método científico, a criticar la conciencia de la época, rara vez coincidente con la justa representación de la realidad: su lucha política fue siempre una lucha contra el espontaneismo, una lucha por dotar de una teoría a la práctica revolucionaria, por extirpar del movimiento obrero las conciencias utópicas y espontáneamente reformistas que son las que surgen normalmente de la práctica. Lenin, todos lo sabemos, también tenía sus recelos de que el proletariado llegara a la ciencia, expresión de la conciencia revolucionaria, a través de la práctica, a través de la lucha diaria...

Ahora bien, esta segunda forma habitual de contraponer las filosofías engelsiana y marxiana tiene cierta base. Normalmente ocurre que la «deformación» a la que puede ser sometido el pensamiento de un autor viene determinado por unos elementos objetivos, que marcan unos límites más o menos amplios. Entre ellos, aparte de la habilidad, audacia y pudor del crítico, cuentan como importantes el am-

biente ideológico (más o menos receptivo, predispuesto, acrítico...) y las propias limitaciones y flancos que el texto ofrece. Engels, sin duda, deja muchos flancos en su obra filosófica (y estas obras filosóficas son las que, unilateralmente, suelen usarse al respecto), acercándose a veces a un empirismo materialista rígido y esquemático. Sin duda que, cuando se hace una lectura con otros objetivos, cuando se tiene en cuenta la polémica a que responde tal texto y el sector social en juego en dicha batalla ideológica, uno comprende de otra forma esas limitaciones: deja de hacer una lectura literal para hacerla «sintomal», se desplaza del plano empírico, del texto, al plano teórico, de la problemática filosófica, y al plano político, de lo que está en juego. Pero, cuando no es así, las limitaciones y desplazamientos son puntos débiles que permiten ciertas manipulaciones del texto.

Además está el otro elemento, el del «ambiente ideológico». Aunque realmente considero superado el viejo debate «ciencia burguesa»/ «ciencia proletaria», lo cierto es que en el campo marxista se sigue dando una fuente tendencia a demarcarse de «lo burgués» por inversión o por «antítesis». Este hábito ideológico tiene, sin duda, muchos efectos positivos, pero también sus riesgos. Y estos aumentan su peligro cuando el discurso se ve dominado por los

nombres y no por los contenidos-efectos sociales. Así, cualquier concepción del saber que se semeje en algunos de sus rasgos al «empirismo», al «pragmatismo», a la distinción teoría-práctica... puede ser acusada de no-marxista y encontrará una favorable recepción entre los marxistas. Pero, curiosamente, con ello no se hace sino reproducir las formas de la crítica y de la historiografía que el marxismo permite superar: es decir, así se reproduce una crítica historiográfica basada en las comparaciones de elementos aislados, en clasificaciones por semejanzas de las partes, olvidando que, para el marxismo, los elementos solo tienen sentido en un todo en el que se articulan y del que reciben su contenido, su significado, su papel.

En consecuencia, resaltadas algunas semejanzas de elementos particulares del pensamiento de Engels con los de alguna escuela filosófica, y con ello clasificado Engels o alineado con dicha corriente, las posibilidades y facilidades para contraponerlo a Marx crecen considerablemente. Se seleccionan para ello ciertas obras engelsianas, o ciertos pasajes de las mismas y, previamente acuñadas sus semejanzas y calificadas con el término apropiado, «tecnológico», se confronta con Marx; o, mejor, con los textos de Marx que lo permiten, las obras de juventud, completadas con alguna cita fuera de contexto de sus obras de madurez,

para así ganar credibilidad.
Yo no me atrevería a afirmar que, tras un análisis adecuado, no encontráramos ciertas diferencias en la concepción del saber y de la ciencia en Marx y Engels. Lo que sí pongo en duda es que, la demarcación que entre ellos se establece, esté basada en un análisis global y discretamente objetivo. Lo normal es que se presuponga «el marxismo es diferente» a todo, mientras que el engelsianismo se parece a filosofías conocidas. Estamos acostumbrados a oir calificar la filosofía engelsiana hasta de «realismo tomista». Y lo curioso es que la reacción no suele tender a su lugar justo, es decir, a dar cuenta de la especificidad del «realismo» en el pensamiento de Engels. Por el contrario, aceptando la opresión ideológica del purismo originario del marxismo, y aceptando implícitamente la validez de esa historiografía de las analogías entre los elementos aislados, cedemos a la idea de que el «realismo», si fue compartido por el tomismo, no puede ser del marxismo; y es igual que pensemos en el «contenido histórico de las categorías», que pensemos, incluso, que el tomismo podría tener algo aprovechable. Todo eso no cuenta: si el «realismo» era una componente del tomismo, por muy refinado y corregido que pueda estar, es desdeñable, despreciable, extraño al marxismo, su miseria. Y no estoy sentando tesis sobre

si en la filosofía marxista se da o no la componente realista (en cuyo caso sería más serio ver su contenido y función que negarla por *tomista*). No es ahora el problema: simplemente, lo pongo como ejemplo de una desastrosa ideología en el seno de los espacios marxistas. Unas veces es el «realismo» tomista, otras el «empirismo» positivista, otras el «idealismo» hegeliano, otras el «racionalismo» ilustrado, otras el «estructuralismo»...

Si esta es parte de la miseria ideológica que está en la base de la demarcación de las filosofías marxiana y engelsiana respecto al concepto de «saber», también vale la pena reflexionar sobre las cuestiones que están en juego en este frente del debate. Toda filosofía acostumbra a tener una posición ante la ciencia, ante el saber científico, más o menos teorizada y afirmada. Los marxistas no han escapaco a esta necesidad y, simplificando mucho las cosas, podemos establecer dos grandes alineaciones al respecto, diferenciaba por su concepto de ciencia. Sin duda que estas dos alineaciones responden a dos conceptos abstractos, límite, que marcan tendencias; es decir, que las posiciones concretas de los marxistas ante la ciencia, su concepto de ciencia, es mucho más particularizado y complejo. Pero, de todas formas, por acercarse a uno u otro concepto, son susceptibles de ser alineados. Y, a

mi parecer, sirve la esquematización para aclarar las cosas (y sugerir otras).

Dichos dos conceptos de ciencia son: *ciencia-conocimiento* y *ciencia-conciencia.* Cuando uno se alinea en el concepto «ciencia-conocimiento» piensa la ciencia como representación de la realidad, sea en términos de verdadera-falsa, sea en términos de adecuada-no adecuada... La ciencia es, así, un sistema teórico que «refleja» la realidad (aunque sea «reflejo sin espejo», como justamente ha señalado Lecourt (8)), una construcción-producción teórica de la realidad. Ello implica una práctica científica específica, relativamente autónoma, con su instrumental y sus métodos; ello implica una «temporalidad propia», es decir, que aún siendo histórica, en el sentido de estar sometida a proceso, de estar sometida a condicionamientos sociales, de estar sometida a la necesidad y a la posibilidad, de no ser sistema de verdades absolutas y eternas..., aún siendo histórica no es historicista, no tiene la misma temporalidad que la «cultura», no sigue el ritmo de lo social en su valor de representación (aunque quizás sí en determinados aspectos de su práctica y de su institucionalización). O sea, puede aceptarse que un cambio social revolucionario, como el que supuso la Revolución Francesa o las revoluciones soviética o china, afecta poderosamente a la práctica científica como insti-

tución social; ello no obstante, el valor, la validez teórica de las teorías científicas no se juegan en la lucha de clase, en los cambios de la forma de Estado, etc. Tiene, pues, una relativa autonomía, como la lengua, como las fuerzas productivas, como el medio físico...

Desde esta concepción, la ciencia es un instrumento —como el Partido, el Sindicato o el Estado— que usan los hombres, o las clases. Cierto que de alguna manera es un producto de la «práctica» (especialmente de la práctica científica, pero también de la práctica tecnológica, de la producción, de la práctica política) pero no segregación de la «praxis» que deviene a su vez praxis renovada no se sabe mediante qué sistemas de secreción-destilación-condensación-asimilación misteriosos. Es, pues, un instrumento relativamente autónomo de las relaciones de clase. El marxismo es —al menos— una ciencia: y por tanto un instrumento, un arma para ser usada. Engels, en los *Principios del comunismo* (9) contesta así a la primera pregunta de «¿Qué es el comunismo?»: «El comunismo es la doctrina que enseña las condiciones para la emancipación del proletariado». Eso es una ciencia: (al menos esta ciencia que Marx y Engels contribuyeron a elaborar): no algo que *promete* un final feliz, sino algo que enseña las condiciones para conseguirlo, que enseña los ritmos, las tendencias, los mo-

mentos favorables, las formas de transformar la realidad adecuándose a ella. Evidentemente, es una concepción «tecnológica» del saber, una concepción instrumental: el saber como medio de conseguir unos objetivos, o como guía para la acción.

Y esta concepción tiene muchas implicaciones. Por ejemplo, en la existencia de una estrategia revolucionaria, en la existencia de momentos o situaciones revolucionarias, en la necesidad del Partido, de la vanguardia armada de la teoría, de los intelectuales, etc. Cuestiones todas ellas fuertemente debatidas en los últimos tiempos y que, en el fondo, se juegan en ese concepto de ciencia, en ese concepto «tecnológico» del saber.

Si, por el contrario, uno se alinea en el concepto «ciencia-conciencia», la ciencia se disuelve en la ideología, su tiempo es el mismo que el de la cultura, su valor ya no se mide en términos de verdad o utilidad, sino en términos de *expresividad.* Es decir, la ciencia «expresa» la época, como la cultura, la ideología, el arte y la literatura, o la vida cotidiana. Es el planteamiento de la *totalidad* que se desarrolla y se manifiesta, se *expresa,* en esas diversas formas culturales —por lo tanto, todas con la misma temporalidad, necesariamente— siendo la ciencia una de ellas. Cuando Korsch (10) afirma el marxismo de Marx-Engels como la

forma de conciencia que corresponde a una fase del movimiento obrero, reduciéndolo a una simple conciencia histórica revolucionaria, y por lo tanto necesariamente a sustituir por las correspondientes formas de conciencia revolucionaria adecuadas a los momentos sucesivos, nos ofrece de forma clara lo que es la historización del marxismo, su reducción a simple conciencia histórica. En su aplicar el marxismo al marxismo, hecho tan aplaudido por muchos, se enreda en esas «paradojas», como la del *«mentiroso»* que tanto divierten a los bachilleres y que la filosofía ya ha resuelto gracias a la distinción lenguaje objeto-metalenguaje.

Desde esta perspectiva, lógicamente, la ciencia no es un instrumento con valor de guía revolucionaria. Por lo tanto, tampoco se justifica el Partido y se rechaza la estrategia. La fe en la praxis, en la que surge la conciencia nueva no a través de la mediación de la práctica científica, sino misteriosamente, con la garantía que otorga la afirmación ontológica de la praxis creadora, sustituye al análisis concreto de la realidad concreta, sustituye al análisis de las contraposiciones, sustituye a la intervención en la realidad guiado por la teoría. El voluntarismo subjetivista desplaza así al «cientificismo», generador de la estratificación, burocratización y anquilosamiento de los partidos, generador del reformismo y del reaccionarismo

bajo el pretexto de los tiempos de la revolución.

Así, pues, se plantea la doble alternativa ante la ciencia. En definitiva, en ello se debaten y enfrentan dos estrategias: una que cree en la ciencia como conocimiento y, por tanto, como arma de intervención, y así fundamenta filosóficamente la necesidad del Partido y de una estrategia que reconozca las «condiciones objetivas»; la otra, que reduce la ciencia a conciencia, a forma de la ideología, a expresión historicista de un momento de la totalidad, algo llamado a ser superado en y por la praxis; el Partido, aquí, no tiene fundamentación y la estrategia se reduce a la llamada constante a la dinamización, a la confrontación, a la praxis superadora y generadora de subjetividad creadora y purificadora. Evidentemente, como he indicado, son dos vías abstracta; en concreto lo que se dan son formas un poco menos radicales y más «impuras». Así, en la primera caben de Bernstein y lo que suele llamarse «vía socialdemócrata» a Lenin y Stalin, a Mao y los eurocomunistas. En la segunda caben del anarquismo a buena parte del consejismo de la segunda década del siglo.

Ahora bien, en esa confrontación de estrategias, y en su batalla en el nivel filosófico, es donde debe situarse la demarcación entre Marx y Engels. Reconozco que los textos de Marx, apoyándose especialmente en los juveniles,

pueden usarse fácilmente para apoyar esa concepción de la ciencia-conciencia, cosa mucho más difícil con la obra de Engels. Hay en Marx, sin duda, ciertos residuos hegelianos historicistas. Pero en una valoración global de su obra debe reconocerse que para él la ciencia es conocimiento. Así lo ha valorado M. Rubel (11), sosteniendo la tesis extremada de que es en los momentos de ausencia de práctica política y revolucionaria, en los momentos de calma, cuando Marx muestra su talla de *científico.* Así puede deducirse del rechazo —ingenuo, idealista, desenfocado— que el joven Gramsci hacía del *Capital,* viendo en el leninismo —para él expresión de la supremacía de la subjetividad sobre las condiciones objetivas— su superación (12). Así lo ha visto Althusser (13) y su círculo (14). Así lo entiende Colletti (15). Y en ello coinciden con la «escolástica soviética» (16).

Lo realmente curioso es que hoy nos vemos obligado a subrayar esto. El más elemental repaso a la biografía de Engels y de Marx (17) muestra de forma tajante que toda su vida estuvo dedicada a dirigir el movimiento obrero en su lucha por el socialismo, y que en ese esfuerzo de dirección la mayor parte del tiempo y del esfuerzo están dedicados a construir organizaciones de clase, a preparar teóricamente a sus dirigentes, a dar una base científica a su

práctica política, a elaborar una teoría que permitiera un análisis de la realidad capitalista que guiara la práctica de los partidos obreros. ¿Es necesario recordar su actitud ante la Comuna?. ¿Es necesario recordar los análisis políticos y militares de Engels que fundamentaban su estrategia?.

Insisto en este punto porque lo considero característico de todos los esfuerzos por contraponer a Marx y a Engels: el debate se monta sobre un reducido número de textos de uno y otro, textos muy desiguales y distanciados en el tiempo y en la coyuntura social. Pero el pensamiento de Marx, incluido su pensamiento filosófico, no está en los *Manuscritos;* su concepto de ciencia no está en los escasos pasajes donde teoriza sobre ella, sino en su práctica científica, en su método, en su dedicación constante a la misma. Y la filosofía de Engels no está en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza:* aquí sólo hay el producto de un esfuerzo, no del todo exitoso, por formular explícitamente las bases filosóficas del marxismo. O sea, aún aceptando que pudiera haber ciertas diferencias entre Marx y Engels en cuanto a su concepción del saber, esas diferencias no permiten una demarcación de ambos en el esquema alternativo «ciencia-conocimiento»/«ciencia-conciencia». Ambos se encuadran en la primera línea; ambos entienden

la ciencia histórica, pero no historicista; ambos la consideran arma de intervención; ambos sabían muy bien que su elaboración no era producto mágico de la «praxis», sino resultado del estudio de la ciencia y de la realidad, resultado de las experiencias históricas, resultado de una práctica científica que ambos cultivaron durante toda su vida.

Capítulo IV.

«El fin de la filosofía y las leyes de la historia»

Además de los dos criterios ya señalados, que definen como dos frentes en los cuales se monta la reflexión para la demarcación entre las filosofías marxianas y engelsianas, hay otros dos que tienen también un gran interés, tanto por la frecuencia con que son abordados cuanto por lo que en ellos se juega. Uno está montado en torno al tema del «final de la filosofía»; el otro, en torno a la concepción de la historia. Evidentemente, no son frentes radicalmente independientes de los anteriores, sino estrechamente relacionados, aunque definan un lugar aislable para el análisis.

Lo que ocurre respecto al primero, el final de la filosofía, ofrece indirectamente un buen detalle del carácter de esta polémica en torno al engelsianismo. Unas veces Engels es acusado de añadir una filosofía al marxismo, cuando éste es en realidad superación de toda filosofía (1). Kolakowski, en cambio, prefiere cargar a Engels con la muerte de la filosofía a manos de la ciencia, con una ideología positivista

que ve la constante irrupción de la ciencia en los campos de la filosofía, privando a ésta de objeto, reduciéndola a teoría del conocimiento, a lógica, etc. (2). En cambio Marx anunciaría el fin de la filosofía de otra manera: no a manos de la ciencia, sino a manos de la práctica histórica, una nueva práctica histórica, necesaria y posible en una nueva división social del trabajo, en unas nuevas relaciones sociales, que permite e impone al espíritu la tarea de acabar con la falsa conciencia, de reconocer la falsedad de su conciencia de sí; dicha práctica obliga al espíritu a reconocer que su actividad no es independiente de la vida real, sino expresión de la misma, que las leyes que rigen su actividad no le son propias sino las mismas que rigen en la realidad, en la práctica.

Si en Engels la filosofía desaparece, o queda minimizada a teoría del pensar, a lógica, pero en cambio las ciencias la suceden como verdadera representación del mundo, en Marx la filosofía desaparece en el mismo sentido que desaparecen las ciencias: desaparecen como actividades particulares parcializadas, alienadas; desaparecen como desaparece el arte, el Estado, la cultura... Es decir, desaparecen en su forma alineada. Dicha desaparición es, en realidad, superación. El saber deja de ser saber objetivo, saber de cosas, falso saber, para devenir saber humanista, saber que se

reconoce a sí mismo como histórico, como expresión de la práctica histórica, como forma de la subjetividad. Es el momento en que desaparecen los «predicados» convertidos en «sujetos» y los «sujetos alienados en predicados». Las cosas vuelven a ocupar sus puestos, a estar sobre sus pies.

Entrar de lleno en este problema exigiría previamente clarificar distintos conceptos de filosofía que se usan en el debate contribuyendo a su oscuridad. Como ello aquí no es posible me limitará a señalar que, efectivamente, en los textos «filosóficos» engelsianos late la concepción positivista de la filosofía y de su historia, en el sentido de considerar que el discurso sobre la naturaleza, sobre la vida, sobre el hombre, sobre la ética... (tradicionalmente incluidos en lo que la Historia de la Filosofía presenta como *filosofía*) corresponden ya legítimamente a las ciencias. En esto coincidía con el positivismo pero es que, en realidad, en esto coincide con los hechos, con la marcha de la historia, en sus líneas generales. Pues si bien es cierto que la reflexión filosófica (sobre el hombre, sobre la existemcia, sobre la moral...) ha continuado, no lo es menos que la práctica filosófica de este siglo se ha desplazado dominantemente a la epistemología, al análisis del saber (especialmente el científico), a la lógica y el lenguaje...

De todas maneras, yo pienso que esta tesis del desplazamiento de la filosofía por las ciencias es marginal al pensamiento de Engels. Si hubo en él, en las últimas décadas de su vida, una idea fija e inquietante, ésta fue la idea de que en la ideología y la práctica política —y con menos claridad, quizás, en la práctica científica— operaba siempre una filosofía. No es casual, ni puro efecto académico, al que Engels se preocupara, en distintos momentos de su vida, por Hegel, por Kant o por los materialistas ilustrados. La sospecha de que las filosofías cubrían o definían campos ideológicos y opciones políticas enraiza en su juventud, en sus momentos de alineación jovenhegeliana, en su tosca pero audaz lucha contra Schelling (3), en su ajuste de cuentas, compartido con Marx, con los jóvenes hegelianos (4). Más aún, su intervención contra Dühring va, conscientemente, dirigida a los principios. Son muchas las veces que Engels y Marx han de intervenir para corregir desviaciones ideológicas que surgen e irrumpen en la Internacional (5) o en los partidos obreros, especialmente el socialdemócrata alemán (6). Y cada vez se convence más Engels, y Marx, de que es la debilidad teórico-filosófica de los dirigentes de estos partidos la que permite que se reproduzcan esas desviaciones, que se afirmen y ganen espacio sin encontrar respuesta. Había, pues, que ir a los

principios: era necesario establecer en positivo la filosofía que fundamentaba el marxismo y la política socialista. Cuando Engels, para mayor difusión, y ante la demanda de numerosos dirigentes, decide publicar por separado los capítulos más claves del *Anti-Dühring,* publicados numerosas veces bajo su vida con el título *Socialismo utópico y socialismo científico* (7), nos ofrece una prueba práctica de esta idea suya de que había que afirmar los principios filosóficos para dar firmeza y coherencia a la ideología y la política socialista.

En este sentido, pues, Marx y Engels coincidían plenamente. Y que Engels —y también Marx— en ocasiones hablaran de la superación de la filosofía, creo que debe entenderse en el concepto clásico de la filosofía, es decir, en la filosofía como discurso con pretensiones de positividad, de conocimiento, pero nunca en el sentido más moderno (8) de filosofía como marco teórico que define campos de posibilidad de construcciones ideológicas y científicas.

Pero yo pienso que no es este el problema, al menos no es la clave del mismo. En realidad el centro de la cuestión es el *materialismo dialéctico.* En realidad es el lema del «materialismo» engelsiano lo que atrae las críticas, y lo que se usará insistentemente en el esfuerzo de contraponer Marx a Engels. Como este tema lo

abordaré posteriormente, aquí simplemente cabe señalar que la batalla filosófica contra el materialismo engelsiano tiene unas implicaciones prácticas de enorme importancia y actualidad. Por ejemplo, el tema de la «ética» socialista, o el de sentido de los «modelos de socialismo».

Pasemos al otro frente, al de la concepción de la historia. Lo normal es que se cargue a Engels con un concepto de historia como «progreso indefinido» y a Marx con una historia como «escatología revolucionaria». Este frente es especialmente importante porque parece más concreto, menos filosófico; es decir, porque en él se ve con más claridad las implicaciones políticas del debate. Sería un error considerarlo el fundamental, por el hecho de que sea más fácil ver sus relaciones con la lucha de clases. Normalmente ocurre que los niveles de una filosofía que aparecen como más cerca de lo social, que metodológicamente son más útiles para valorar el sentido y papel social de dicha filosofía, no son los niveles decisivos. Suele ser en los otros, en los más abstractos, en aquellos en los que casi se borran las determinaciones de clase o aparecen oscurecidas, en los que el discurso filosófico parece mera especulación..., es en ellos normalmente donde se deciden las relaciones de poder y dominio filosófico-ideológico (9). Además, suelen ser

los más peligrosos, por ocultar lo que en ellos se juega. Por ejemplo, «qué tiene que ver el «materialismo» con el «socialismo»?. ¿Incluso marxista?. Claro, formuladas así las preguntas da igual la respuesta: se oculta el verdadero papel de la toma de posición filosófica. En cabio, si el problema se plantea en la concepción de la historia parece, como enseguida veremos, que las implicaciones son mucho más claras, inmediatas, concretas y alternativas. (10).

Centrándose en nuestro objeto, el concepto engelsiano de historia sería, para Kolakowski, el de una historia como proceso indefinido, como progreso sin fin ni finalidad, que no reconoce estadio definitivo de la evolución del hombre. Todo es proceso, *fase,* y como tal necesariamente superable. La historia es eterna y en ella rinden cuentas todas las formas sociales y espirituales. Frente a esta concepción se situaría la de Marx, con otro lenguaje, con otro mensaje. Para Marx la historia comienza con el comunismo, como principio de algo radicalmente nuevo, tan nuevo que a partir de entonces se inauguran no sólo unas nuevas relaciones sociales, sino una nueva axiología y un nuevo aparato categorial. Los conceptos de «progreso», «desarrollo», «cambio», «superación», «negación», «crítica»... son conceptos de la prehistoria, utilizables sólo para la representación de la misma: pertenecen al más acá,

pertenecen al momento de la vida social inestable, alienada y contradictoria. Con el comunismo tales conceptos se vacían de contenido, se vuelven sin sentido. El comunismo es «fase final» de la prehistoria y «principio» de la historia. En el comunismo, donde ya no existe la alienación, ni por tanto la contradicción ¿qué sentido tendría hablar de dialéctica, de evolución, de progreso?. Liberado el hombre ¿qué necesidad y posibilidad de cambios puede darse?. El hombre libre, dueño de sí, ni quiere ni puede cambiar nada: no habrá ni voluntad de cambio ni necesidad del mismo. Esta es la verdadera revolución: la superación de la necesidad del cambio, que pasa por la desalienación, por la destrucción de las contradicciones, fuerzas del cambio social.

O sea, por un lado estaría Engels, con una posición filosófica que afirma el movimiento constante en lo social, el carácter histórico de toda realidad social, la vigencia constante de la lucha de lo nuevo contra lo viejo, de la sustitución de unas formas sociales por otra, en un proceso abierto sin finalidad ontológica ni fin temporal. Por el otro lado Marx, a quien se carga con una concepción hegeliana de la historia, en la que el movimiento social es expresión de un desarrollo teleológico y de unas necesidades: la necesidad de la liberación, de superar la alienación y las condiciones que la

reproducen, la necesidad de superar las contradicciones... La «prehistoria» es el camino de perfeccionamiento, de acceso a un estadio de plenitud, de ausencia de contradicción, de ausencia de necesidad de cambio. Es decir, se carga a Marx con la vieja escatología de la historia como redención, del cambio como expresión de carencia e imperfección, de la inmovilidad como expresión de ausencia de necesidades, como perfección.

Fácilmente se ve que esta concepción de la historia atribuida a Marx concuerda con el Marx humanista-antropocentrista, con la filosofía de la praxis, con la reducción del conocimiento a conciencia. Concuerda, pues, con la filosofía del sujeto: la esencia humana como sujeto, que aparece alienada en la «prehistoria» y reduce ésta al proceso de reapropiación. Esa «prehistoria» no es verdadera historia porque la praxis en ella no es consciente, no aparece como obra de la subjetividad. Lograda la reapropiación de sí, que en la versión marxista sería el comunismo, la praxis es ya praxis consciente de sí: es el verdadero momento de la historia como praxis humana libre.

La existencia de un sujeto, de una esencia, es fundamental a esta concepción escatológica de la historia. Una historia en la que todo ha sido historizado excepto la *esencia humana,* en el fondo inmutable, aunque aparezca alie-

nada, enajenada, en el proceso. Su carácter de esencia absoluta es la que permite hablar de re-apropiación. El hombre deja de ser un producto histórico en el sentido de ser efecto del proceso social, para convertirse en un no-ser hombre en la «prehistoria», por haber perdido su esencia, y un devenir hombre en el comunismo, por la liberación de la esencia humana. Aunque se oculte bajo la apariencia de historicidad, el hombre es aquí sujeto de la historia, y no sujeto histórico: él hace la historia para recuperarse a sí mismo, para llegar a ser lo que era en el origen.

La implicación más evidente, como se puso de relieve en la polémica en torno al humanismo marxista (11), es la concepción de la revolución y la política de alianzas. Mientras que la concepción «engelsiana» estaría de acuerdo con la revolución como inversión del poder de clase para acabar con la división en clases, y por tanto dibujaría unos límites al campo de alianzas posible (y, sobre todo, establecería unos límites a las formas y contenidos de esas alianzas), la posición «marxiana» permite concebir la revolución como la liberación de la humanidad, de burgueses y proletarios. El proletariado, al liberarse a sí mismo, libera a la humanidad. Las alianzas pierden su demarcación de clase para convertirse en alianza de los hombres conscientes que quieren una so-

ciedad justa donde realizar sus potencialidades, enfrentados a los recalcitrantes fanáticos y egoistas empecinados en esclavizar a los hombres. Sin duda radicalizo los rasgos de la situación, pero hacia esa dirección se apunta.

El tema de la «filosofía» marxista (o de la no-filosofía) es suficiente complejo como para que aquí quede necesariamente sin abordar, ni siquiera a nivel descriptivo. Pero sí quiero subrayar una idea de Perry Anderson (12) que considero muy fértil, a saber, el desplazamiento en el *marxismo occidental* de la reflexión desde el campo económico y político hacia el filosófico. Efectivamente, la inmensa mayoría de la producción teórica en el marxismo occidental se centra bien en el método (13), bien en esa dimensión sobreestructural de la cultura, y especialmente la estética (14), que tradicionalmente se considera como reflexión filosófica. Ahora bien, aceptada la idea de Perry Anderson respecto al desplazamiento del lugar de reflexión, me parece obligado señalar el parcial tratamiento que de ella hace. El considera que este desplazamiento manifiesta un olvido de los temas de reflexión de las anteriores generaciones de marxista, hasta la primera guerra mundial, como la producción capitalista, las leyes de la historia, el Estado, el Partido, la estrategia socialista... En cambio yo pienso que tal olvido no existe y que dichas

problemáticas están en juego en el debate filosófico; dicho de otra manera: se juega lo mismo pero en distinto lugar, y por tanto con distintas armas.

Por su parte, el tema de la «historia» tampoco se ha olvidado, si bien hay que reconocer que su tratamiento no enlaza con el debate sobre la concepción materialista de la historia (15). Y aquí si que he de manifestar mi total aceptación de la posición de Perry Anderson en el «Epílogo» (16), que en el fondo es una especie de autocrítica respecto al eje principal de todo su análisis. Efectivamente, si toda su crítica al marxismo occidental se hacía desde la ausencia en el mismo de la unidad teoría-práctica, de la articulación entre la producción teórica y la lucha política ligada a las masas, en el citado «Epílogo» dirá que «Habrá siempre una escisión intrínseca entre el conocimiento y la acción, la teoría y la práctica, para toda ciencia posible de la historia» (17). Por ello la «teoría marxista no puede equipararse con una sociología revolucionaria» (18), sino que «el marxismo aún debe asumir con toda seriedad su pretensión de ser una *ciencia de la historia*» (19). Y se anticipa a posibles críticas señalando que no se trata de afirmar como dos dominios separados la «política activa» y la «ciencia de la historia pasiva». Se trata de encontrar su articulación pero siempre sobre la base de

una ciencia de la historia. Y así Andersen, sin mencionarlo, está poniendo sobre el tapete el tema engelsiano —la ciencia de la historia— como el punto clave del marxismo, y criticando a la mayor parte del marxismo occidental de la postguerra por haber negado, con frecuencia especulativamente, ese marxismo-ciencia.

Pero como mi objetivo no es ni intervenir en el debate sobre la «filosofía» ni en el debate sobre la «historia» planteado en el marxismo de las últimas décadas, lo dejo así, simplemente apuntado. Y con ello pasaré a un planteamiento histórico. Es decir —y sin pretensiones de exhaustividad— me limitará a seleccionar ciertos momentos de la reflexión en el seno del marxismo, e incluso en el «marxismo periférico», en los cuales, con problemáticas diferentes, Engels (o el «engelsianismo») estaba más o menos directamente puesto en juego y, generalmente, puesto en la silla de los acusados.

Capítulo V.

«El antiengelsianismo del marxismo kantiano»

El debate «Maex/Engels» no es, en realidad, más que un aspecto de otro más amplio, a saber, el debate en torno a la homogeneidad o continuidad de la línea «Marx-Engels-Lenin-Stalin». Creo que se puede afirmar que quienes sostienen el desacuerdo profundo entre Marx y Engels acostumbran a defender la peculiaridad de la filosofía de Marx, la especificidad de su reflexión o inspiración filosófica. Es decir, sostienen el marxismo como el pensamiento de Marx. Y, normalmente, sostienen un solo Marx a nivel filosófico, aunque reconozcan la madurez progresiva de sus análisis. Igualmente creo que se puede afirmar que quienes toman esta posición se sitúan, en el nivel político, en el campo de los «críticos», es decir, en el campo de la filosofía de la praxis, de la filosofía como crítica, del rechazo de las ortodoxias, de la demarcación tanto de la vía china como de la soviética.

Dicho más precisamente, quienes defienden la *unidad* (no la identidad) del bloque Marx-

Engels-Lenin-(Stalin) se ven obligados a distinguir «dos Marx» y, en política, aceptan en sus rasgos generales el leninismo. En cambio, quienes defienden las contraposiciones —o al menos los grandes desfases— en dicho bloque encuentran su mejor refugio teórico en textos joven-marxistas y toman, en política, o bien posiciones claramente humanistas, borrando la línea de clase, o bien una praxeología obrerista.

Insistimos, de nuevo, en que son tendencias abstracta, que sirven para el análisis. En concreto siempre se encuentran posiciones manos radicales, más impuras y complejas. Por eso precisamente abordaré enseguida la perspectiva histórica.

Ya en 1910 Stanislaw Brzozwski escribía un *Anti-Engels*. Parece ser que como señala A. Zanardo (1), no tuvo un eco importante, ni siquiera dentro de Polonia, pero puede servir como síntoma. Además, cabe pensar que la falta de éxito no fue debida ni al texto, que planteaba el problema de forma muy central, ni al ambiente, claramente favorable, sino a razones de dificultades de difusión. El texto de Brzozwski se montaba sobre dos alternativas: «voluntarismo/determinismo» y «humanismo/cientificismo». Abordaba frontalmente el debate filosófico abierto en el marxismo del cambio de siglo. Y, además, tomaba clara

posición antiengelsiana, cosa que no era frecuente aún.

Pero si, ideológicamente, no puede decirse que el antiengelsianismo tuviera fuerte presencia en el cambio de siglo, la realidad teórica era diferente: el marxismo teórico de estos momentos era fuertemente anti-engelsiano, aunque a veces se hiciera en nombre de Engels (2). De todas formas, los primeros tiros ya se habían oído. Engels mismo podía escribir a Bernstein (3) diciéndole que «el sainete del ruin Engels que ha deformado al bravo Marx se ha representado innumerables veces desde 1844». Poco después el austromarxista Adler, diría a título de oración fúnebre que era necesario reemplazar la base materialista del socialismo por una base kantiana. Adler sería quien, de forma más directa y consciente abordara el ataque a Engels. Pero no fué el sólo, a pesar de que se conservara cierto respeto a Engels al mismo tiempo que se ponía a la orden del día la crítica al materialismo engelsiano. P. Angel ha descrito con precisión este proceso (4). También Bo Gustafsson (5).

El proceso a Engels, pues, se abrió ya en vida de Engels, y se jugó en el «Benstein-Debate» y en el «marxismo kantiano», aunque no bajo la forma de guerra declarada. Es significativo a este respecto que la *Dialéctica de la Naturaleza,* sin duda la obra clave del anti-

engelsianismo, no se conociera (excepto por Bernstein, que la cuidó religiosamente bajo llave) hasta 1925. El proceso a Engels se hizo, en aquellas décadas, sin tener en cuenta esta obra, que será la clave de los posteriores debates sobre Engels.

Es difícil creer que el *encajonamiento* de la obra fuese accidental. En todo caso, no hay por qué aceptar que sea más accidental que el de los *Manuscritos de 1844* del joven Marx. Para Bernstein al menos, que en 1898 sacaría su famosa *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (6), había razones, buenas o malas, para impedir su publicación.

Efectivamente, en el capítulo primero de este trabajo bernsteiniano, dedicado a las «Doctrinas fundamentales del socialismo marxista», comienza con una cita de Engels para apoyar el carácter científico del socialismo, declara que «La socialdemocracia alemana adopta en nuestros días como fundamento teórico de su actividad la teoría de la sociedad fundada por Marx y Engels y llamada por ellos *socialismo científico»,* (7) y dedicará gran atención a elogiar a Engels, incluso aportando documentación cara a mostrar cómo el «economicismo» del que algunos le acusaban era una posición desplazada por la polémica, justa en cuanto reacción ante el ideologismo, reconoci-

da por el propio Engels y corregida posteriormente a base de —en nueva fase de confrontación ideológica— dar relevancia y autonomía a lo político y lo ideológico.

Bernstein, pues, apoyaba su doctrina en la autoridad de Engels, pero bajo esta forma ideológica abría el camino del antiengelsianismo. Por un lado, porque su teoría, por debajo de la confesionalidad marxista-engelsiana, *revisaba* aspectos fundamentales de la filosofía y de la teoría económica y política de ambos; por otro lado, porque al identificarse a Engels, al usar citas de éste en su apoyo, fortalecerá la construcción de un Engels peculiar, y que será objeto de fuertes críticas posteriores. Curiosamente, los Engels —pues son más de uno— que han combatido los antiengelsianos son casi siempre Engels confeccionados por otros: sea por Bernstein y Kautsky, sea por la escolástica soviética.

Yo no pongo en duda, por ejemplo, que Lukács conociera bastante bien a Engels, aunque sí sospecho que aquel joven Lukács hubiera hecho una lectura global e histórica del mismo. De cualquier manera, lo que pretendo subrayar es que con frecuencia se leerá a Engels a través de la reconstrucción bernsteiniana-kautskiana, que dichas lecturas condicionarán fuertemente las lecturas sucesivas. Y con ello apunto a lo antes indicado: el debate sobre En-

gels no se da solamente en las críticas antiengelsianas, sino en las lecturas que se han hecho del marxismo.

Por ejemplo, en la II Internacional aparecían dos líneas bien diferenciadas. Una de ellas entendía el marxismo como «Weltanschauung», como visión del mundo, y trataba de fundamentarla en una epistemología kantiana (aquí se alinearían de Jaurés a los austromarxistas, pasando por los neokantianos alemanes). La otra, tendería a ver en el marxismo una ciencia económico-social, a la cual Engels había disedido un adecuado suplemento filosófico (normalmente entendido como materialismo empirista-evolucionista), como la «otra mitad» de un bloque teórico elaborado por dos personas (aquí se alinearían Kautsky, Plejanov e incluso Rosa). Podría pensarse que esta segunda tendencia es pro-Engels y la primera anti-Engels. Pero si ello es así a nivel confesional (y sólo en algunos casos), a nivel de sus efectos teóricos ambas líneas se unifican: ambas contribuyen a la construcción de un Engels sobre el que después, para alabarlo o criticarlo, se centrará el debate.

Ello nos obliga a un planteamiento histórico, y no puramente teórico. Aldo Zanardo (8) ha puesto en relación el marxismo teórico de la II Internacional con la *conciencia* de clase, y a ambos con la coyuntura socio-política. Y

considera que el determinismo, el naturalismo, el economicismo... es la expresión de una subjetividad que proyecta sus esperanzas-deseos en una objetividad realizadora de lo que ella no puede hacer. Pero estas explicaciones sociologistas son peligrosas, especialmente por el ambiente favorable que encuentran. Si se admite el esquema, y se pone en relación las obras de Marx y Engels con las coyunturas concretas en que fueron escritas, las cosas no cuadran. Por poner un ejemplo, *El Capital* fue básicamente elaborado en un momento de fuerte reflujo de la lucha obrera. En general no se puede afirmar que las épocas de «impotencia» política generen una teoría determinista. El marxismo de los años 20 es, en su mayoría, un marxismo posterior al momento consejista, al momento de exaltación revolucionaria (y tal vez de «impotencia»). Por otro lado, es muy superficial hablar de «impotencia» en el cambio de siglo. Por lo menos es muy ideológico, pues implica que la «potencia» obrera se mide por un determinado tipo de presencia social, se valora en función de un determinado concepto de la «lucha revolucionaria»...

Las explicaciones psicologistas tienen de inconveniente que sirven para todo. Y así la «impotencia» sirve para explicar el desplazamiento hacia la socialdemocracia y, en otros casos, la «impotencia» sirve para explicar los radicalis-

mos voluntaristas. No es, pues, por ahí por donde deben ir una reflexión seria. Además, no podemos olvidar aquellas referencias de Gramsci (9) al respecto, cuando señalaba que el «objetivismo», la proyección de las esperanzas y deseos revolucionarias en las leyes objetivas, no necesariamente debe valorarse como forma de renunciar a la lucha; en determinados momentos es la forma de seguir afirmando la subjetividad, la forma de conservar la moral, la forma de luchar los que están con las manos atadas. Las cosas, pues, no son tan simples.

Ello nos obliga a detenernos un poco en el marxismo kantiano. Pues ocurre que, en rigor, en él se encuentra ya buena parte de la crítica posterior a Engels. Lo que ocurre es que, en primer lugar, este momento del marxismo es poco conocido, aunque siempre se tome como referencia de lo que no debe ser; en segundo lugar, el «desprestigio» histórico de este marxismo hace que hoy no se reivindique como autoridad o fuente, aunque en el fondo lo sea (o, por lo menos, se coincide con él). Y, además, con ello veremos que el debate sobre Engels es, en rigor, el debate histórico sobre el marxismo, la huella de su «destino histórico» que señalaba Lenin.

El marxismo kantiano toma fuerte arraigo a finales del XIX en las filas de la socialde-

mocracia alemana. En rigor siempre estuvo localizada, sin gran expansión, sin llegar a ser nunca hegemónica en el movimiento socialista. Siempre cuajó en núcleos intelectuales. Pero en aquellos tiempos la cosa era peligrosa: la política del partido la hacían los intelectuales. De ahí que, a pesar de su implantación minoritaria, tuviera una fuerte resonancia. Las implicaciones políticas eran, como enseguida veremos, muy importantes.

Sin entrar en el análisis del neo-kantismo, que toma gran auge en la década de 1860 con hombres de la talla científica y teórica de Hermann Helmholtz, Lange, Otto Liebmann..., que se afirmará especialmente en la llamada «Escuela de Marburgo» con Cohen, Natorp, Rudolf Stammler, y con la «Escuela de Baden» de Windelband y Rickert entre otros, digamos que el aspecto filosófico central para nuestro objetivo era la acentuación de los *dualismos* en distintos planos. La «realidad» se desdoblaba en «naturaleza» y «humanidad»; a su vez el hombre era desdoblado en «sensibilidad» e «intelecto» o, en otro plano, en «racionalidad teórica» y «racionalidad práctica».

La tesis de Cohen, hombre filosóficamente socialista, es sugerente: materialismo y socialismo son irreconciliables. Critica así la ingenuidad de Lange (10), sus residuos darwinistas, y concluirá con una tesis audaz: el socia-

lismo se basa en la ética de Kant y éste es el verdadero creador del socialismo alemán. La situación es curiosa: los filósofos de más talla mostraban la irreductibilidad entre Kant y Marx al mismo tiempo que los mediocres filósofos socialdemócratas, teorizadores de segunda fila, se esforzaban en la cuadratura del círculo, en hacer posible marxismo y kantismo.

Lo cierto es que el renacimiento del neokantismo, tras la etapa hegeliana y al rescoldo del positivismo, calará hondo en los cinturones democráticos de la socialdemocracia, en las áreas no marxistizadas (y, por supuesto, siempre en los sectores intelectuales). Se adecuaba bien a cierto humanismo, a cierto socialismo desclasado. Y, sobre todo, encajaba mejor en estos sectores intelectuales, que indudablemente deberían sentir pudor ante un marxismo tan tosco filosóficamente, tan naturalizado, darwinizado y vulgarizado como el que recorría el ambiente.

Pero el marxismo kantiano merece, a mi parecer, más atención del que la historiografía le ha prestado hasta ahora. Creo que no se puede seguir pensando la historia del marxismo como el desarrollo de una línea pura que se abre paso entre degeneraciones, desviaciones, revisiones, que hay que pensarlo como constante confrontación de posiciones en su seno, de posiciones desplazadas, polarizadas al ex-

tremo (como toda importante lucha teórica), las cuales deben verse desde el marco de la política, de la coyuntura y de los propios problemas teóricos y las posibilidades con que en cada momento se cuenta para darles una alternativa. El «marxismo kantiano» es una de esas posiciones. Y su miseria no es superior a la miseria de todo el marxismo de la época, a pesar de sus declaraciones de «ortodoxia».

Para lo que aquí nos interesa, el marxismo kantiano expresa el primer momento de la historia del marxismo en que hay una fuerte reivindicación de la práctica, de la subjetividad, del papel del hombre en la marcha hacia el socialismo. Por supuesto que no hay que asimilarlo con posteriores formas de reivindicación de la subjetividad, con la «filosofía de la praxis». Aquí no se reduce la ciencia a conciencia, ni se reflexiona en el discurso de la totalidad. Aquí se parte de la distinción entre Razón teórica, científica, y Razón práctica, entre ciencia y metafísica, entre naturaleza y historia... Lo que está en la base del marxismo kantiano es la idea kantiana, de tradición humeana, de la distinción entre «juicios de hecho» y «juicios de valor», entre el *es* y el *debe* (11). O sea, la imposibilidad de una fundamentación científica de la ética. Pero el marxismo kantiano intenta salvar la ciencia y salvar el papel de la subjetividad en la historia, y estos son temas

clave en el desarrollo del marxismo.

Dicho así no se verían las diferencias respecto al marxismo ortodoxo, el cual compartiría la no cientificidad de la ética, su reducción e ideología histórica de clase. Pero ese principio va unido a otro: una determinada concepción de la ciencia. Concepción que se caracteriza, en primer lugar, por la tendencia a limitar su dominio a lo natural, al mundo físico, poniendo en duda la «ciencia social»; en segundo lugar, por su sentido instrumentalista, como construcción humana que pone las leyes, que legisla, en vez de ser pasiva captación de leyes objetivas. Todo ello da como resultado la implicación siguiente: el socialismo no puede pensarse como fase necesaria de unas leyes históricas que actúan ininterrumpidamente, como las naturales; el socialismo no puede tener una fundamentación científica. Por el contrario, el socialismo corresponde a la esfera de la moral. Pero a la moral kantiana, es decir, no es un acto subjetivo, sino una necesidad trascendental. Su garantía no reside en las leyes naturales, sino en la subjetividad trascendental: a medida que la Razón práctica vaya ocupando su lugar el socialismo será deseado, necesitado, por todos los hombres. El socialismo es la realización social de la ética kantiana.

Yo creo que seguir hoy siendo cómplice de la imagen del marxismo kantiano que hemos he-

redado de la línea «ortodoxa» no favorece en nada el análisis. El marxismo kantiano, en primer lugar, pretendía dotar al marxismo de un mayor nivel filosófico: la problemática que abordó, sin duda bajo la presión de la filosofía académica, tenía un claro interés, y hoy se está poniendo de relieve. En segundo lugar, pretendía ser una defensa del marxismo: justa o erróneamente se trataba de mostrar la posibilidad de resolver ciertos problemas desde el marxismo. Si no olvidamos que todos estos debates se dan entre intelectuales; si no olvidamos que son momentos en los que, tras un silencio despectivo del pensamiento académico respecto al marxismo, comienzan a tenerse en cuenta las obras marxistas, aunque sea para someterlas a duras críticas; si no olvidamos que seguía siendo la expansión de una ideología socialista marxista la alternativa necesaria del movimiento obrero..., si no olvidamos estas cosas el marxismo kantiano aparece como una posición con aspectos positivos (aunque sus resultados sean discutibles). Por último, no debemos olvidar a qué marxismo se oponen: al marxismo evolucionista, chato, darwinista, degenerado en «ciencia positiva» sin la menor fundamentación crítica epistemológica (marxismo que también responde a unas necesidades, que fue necesario, efecto, y por tanto no despreciable desde la arrogante posi-

ción de valorar los «productos»).

En fin, quizás cabría señalar que son momentos en que el enemigo principal es el *irracionalismo,* que en las formas kierkegaardiana, nietzschena y bergsonianas hará grandes avances en los espacios ideológicos. Y, frente a este «irracionalismo», era mejor valuarte, servía mejor al socialismo este «marxismo kantiano» que el «marxismo darwinista». Quizás el futuro del marxismo kantiano se decidió aquí: los dirigentes de los partidos socialistas vieron más enemigo al que estaba próximo, el marxismo kantiano, que el principal, el irracionalismo. La lucha ideológica impidió una justa valoración teórica e histórica. Las polémicas Plejanov/Schmidt, Mehring/Vorländer, Kautsky/Kurt Eisner..., y los posteriores ataques desde Bujarin a Lukács y Korsch contribuyeron a desprestigiar al «marxismo kantiano». Y, lo que es más grave, al mismo tiempo se enterraba una problemática teórica sin resolverla. Quedó enterrada, pero no destruida: no es extraño que resurja en los últimos años.

No podemos olvidar, por otra parte, que en la década 1980-90 las cosas cambian bastante para el socialismo. La socialdemocracia es ya legal y afianzada, y poco a poco incluye ciertos sectores intelectuales. Por otro lado, la socialdemocracia se ha marxistizado bastante, aunque sea a costa de la esquematización y

vulgarización del marxismo. Tampoco podemos olvidar que el 1885 y 1894 salen el 2º y 3º volumen de El Capital. No podemos olvidar las obras del Engels maduro... Es decir, el marxismo ya ha sido bastante sistematizado, y está a disposición de los dirigentes teóricos de los partidos social-demócratas.

En pocas palabras: en torno a 1890 se da una *vuelta al marxismo,* a su discusión, a su estudio... todo ello posibilitado por las razones antes dichas y forzado por las razones ya comentadas. Y nos parece que el marxismo kantiano debe situarse ahí: en ese movimiento de renovación del marxismo.

Pero hay otro aspecto a destacar. Hasta entonces Marx no pasó de ser un agitador, un revolucionario. Gustav Gross destaca en su biografía que el periodo de Marx decisivo es el de 1845-47, fase de tránsito de un Marx hegeliano-filósofo a un Marx dirigente-publicista-economista. Y Adler señala cómo Marx-Engels no fueron tomados en serio por la ciencia oficial, corporativa, hasta 1890-1900, siendo considerados como simples agitadores.

Es normal. Podríamos pensar que no les interesaba, que era preferible dejarles en silencio, y que sólo con el avance de la socialdemocracia, y con este renovamiento de la última década de siglo de los estudios marxistas se vieron obligados a cambiar la táctica y pasar

a la crítica. Puede ser, pero cuesta trabajo aceptar sin más tales planificaciones. Pensamos que, de hecho, no se conocía la obra de Marx, que su forma de ser elaborada y difundida la condenaba a estar distanciada de la esfera cultural dominante. Y, ¿por qué extrañarnos?. ¿No era desconocida entre los propios socialdemócratas?.

Labriola, en su 1ª carta a Sorel habla muy claro del desconocimiento del marxismo por la 2ª Internacional, de la confusión del marxismo con el organicismo spenceriano, con el darwinismo y con el positivismo...

Otto Bauer conmemorando el 40 aniversario de *El Capital* podrá señalar «¿cómo una masa inculta podía comprender el Capital sin conocer la rica filosofía alemana y las ciencias naturales de la época?». Y dirá que el «método» estuvo perdido, y las masas se atuvieron a los «resultados». El marxismo había sido reducido a slogans: el «marxismo vulgar», lo que las masas podían y debían aprender.

Volvamos a lo nuestro. En torno a 1890 las cosas parecen cambiar. La *Neue Zeit,* que saliera en 1883, nos puede servir de ejemplo de ese marxismo chato y darwiniano. Y el volumen publicado por Gehrard Krause es otro buen ejemplo de la concreción de este marxismo. El desarrollo de la concepción de la historia hasta Marx nos puede servir, por contra-

posición, del modelo del cambio habido: de un democratismo al socialismo, de un marxismo darwinista y esquemático a unos esfuerzos de renovación, de unas polémicas laico-iluministas y de raíz cientifistas-positivistas al análisis de la realidad concreta. Del *«resultado»* al *«método»*, para usar las palabras de Otto Bauer, uno de los presentes en este trabajo.

De todas maneras, no nos engañemos. En esta línea «ortodoxa» del volumen de Krause no se avanza sino por ampliación. Marx sería el descubridor de las leyes que rigen las sociedades, de la necesidad, de la economía política... Lo que ocurría era que el marxismo se estaba convirtiendo en una «ciencia general de la sociedad, o mejor en una «teoría histórico-filosófica de la sociedad», usando palabras del propio Marx de 1877, intuyendo lo que estaba pasando con su doctrina.

Pero ¿no tenía que ser así?. ¿No era la lucha contra el utopismo, la afirmación de la cientificidad del marxismo, tareas constantes?. ¿Era posible, con el escaso nivel teórico de la SD, y con la escasez de intelectuales.... asimilar el análisis dialéctico marxista?. ¿No estaba la filosofía marxista en «estado práctico»?... ¿No era tarea principal, en estos momentos de relativo cambio de perspectivas y de situación, de vuelta al marxismo, fundar el marxismo sobre la ciencia y no sobre la esperanza,

sobre las leyes y no sobre la moral o el deseo?.

En 1894 Engels escribía su «Prefacio» al 3º vol. del Capital y allí decía: «Como en el XVI, en nuestro tiempo tan agitado, solo hay teóricos puros en el campo de la reacción».

K. Kautsky y Bernstein añadían que esa carencia de intelectuales era especialmente grave en el seno de la SD, donde «no se puede señalar ni uno solo de sus adherentes que sea un teórico puro. Cada uno de sus teóricos es también un combatiente...»

Y Labriola dirá que «En nuestras filas hay escasez de intelectuales» y señala que no debemos extrañarnos de que el materialismo histórico se haya desarrollado poco.

Más aún, llega a señalar el interés de quienes están fuera del socialismo en combatir, disfrazar, o por lo menos ignorar esta nueva doctrina... así como las dificultades de los socialistas para dedicarse al estudio, para crear la amplitud de desarrollo y la madurez de escuela necesarias.

Insistimos, la intensificación del estudio de los textos de Marx-Engels, y el desarrollo del marxismo, son auténticas necesidades históricamente determinadas por el afianzamiento, reestructuración y expansión del capitalismo, por el fuerte desarrollo de las sobreestructuras, por la complejidad de la vida social... Y también porque la SD se ha convertido en un par-

tido de masas, legal, amplio y en expansión, que ha de intervenir no ya desde fuera, marginalmente, mediante la negación del orden existente y la afirmación de la sociedad futura, no ya mediante la «revuelta», sino en positivo y desde dentro.

Se está pasando de la fase de formación del movimiento socialista, de propagación y agitación, de rechazo marginalista, de posición parcialista... a fase de elaboración de programas, de actividad efectiva y positiva, de pretensión de globalidad, de dirección y hegemonía. Y ello exige, a nivel teórico, el paso del «esquematismo» a la articulación «teoría-experiencia», del «doctrinalismo» a la «renovación teórica», del «objetivismo» a la «praxis», del «parcialismo» a la «globalización»... O sea, de definir el movimiento obrero como efecto del capitalismo a definirlo como efecto de la articulación de las condiciones objetivas y la tarea subjetiva (partido, programa, conciencia...); de confiar el socialismo a las leyes de desarrollo social a confiarlo a la práctica de clase adecuada a esas leyes; de ver el marxismo como la «ciencioa de la esperanza», la ciencia que descubrió las leyes que prometen el socialismo, a verlo como un método y una filosofía.

Claro, este era el cambio de perspectivas necesario; de hecho no fue posible, y solo a medias, de forma contradictoria, se dio el des-

plazamiento. Se dieron los primeros pasos, y así los primeros errores. Pero por ahí pasaba el desarrollo del marxismo.

En resumen, el marxismo kantiano merece un tratamiento más imparcial —y sobre todo más intenso— del que la crítica marxista le ha otorgado generalmente. No sólo tuvo un fuerte efecto, por vía negativa, en todo el marxismo de los años veinte; no solamente Adler influyó en Lukács, y a través de éste en amplios sectores; no solo Colletti ha tendido a alejar a Marx de Hegel para acercarlo a Kant; no solo la teoría de la ideología de Althusser, aunque arropada con terminología freudiana-lacaniana, ofrece rasgos kantianos... Además de todo eso el marxismo kantiano es un momento de la historia del marxismo, un momento real que es necesario conocer si se quiere conocer la historia.

Y en concreto, cara a lo que aquí nos interesa, buena parte del debate antiengelsiano ofrece formas típicas del marxismo kantiano, de la manera de plantear éste los problemas. Estoy hablando de semejanzas formales, por supuesto. No sabría decir si hay un influjo directo, a través de los textos, o si las semejanzas provienen de la identidad de los problemas. Pero, aunque fuera este el caso, su interés no sería menor.

Capítulo VI.

«Bernstein y Adler contra Engels».

El acercamiento de Bernstein al marxismo, y su posterior revisión, ha sido a mi entender bien descrito y analizado por P. Angel (1) y por Bo Gustafsson (2) y aquí no entraremos en detalles. Sí quiero señalar, en cambio, la fragilidad ideológica de Bernstein, y su inmadurez teórica, cosa que expresa en su apasionamiento por la obra de Dühring y, enseguida, su declarada admiración por el Anti-Duhring, que le haría exclamar «me pareció irrebatible en todos sus puntos esenciales y se convirtió así en mi credo socialista» (3). Bo Gustafsson parece tomar por válida esta declaración de Bernstein y así poder decir que éste «sólo se hizo marxista después de leer el escrito polémico de Engels *La subversión de la ciencia por el Sr. Dühring*» (4).

Me parece más aceptable, en cambio, la posición de Vernon L. Lidtke (5), señalando que Bernstein siempre tuvo recelos del marxismo, que admitió ciertas partes y puso en duda otras, que quizás no abordara el análisis desde

una perspectiva marxista pero que su reflexión siempre fue sobre problemas del marxismo. Y me parece especialmente acertado que Lidtke centre la atención en cuatro puntos de la relación de Bernstein y el marxismo: la cientificidad del marxismo, el desarrollo histórico, el materialismo y la ética. Cuatro puntos que, a mi entender, nos sirven especialmente para ver la relación Bernstein-Engels.

Bernstein siempre se mantuvo prudente y vacilante respecto a la cientificidad de la teoría de Marx-Engels. Se inclinaba a decir que contenía núcleos científicos (la teoría del valor, la concepción materialista de la historia, la teoría de la producción...), cuya validez podía ser reconocida por los no socialistas, y núcleos no científicos. Para ello se apoyaba en su concepto positivista de ciencia (saber empírico, confutable, acumulativo), en su idea de cientificidad según modelo de las ciencias naturales, que conciben el mundo como efecto y no como fin... Yo pienso que él se inclinaba a no admitir una ciencia de la sociedad que fuera más allá de lo que Popper (6) llamaría «ingeniería social», aunque no pasara de negar la cientificidad de ciertas partes del marxismo. Su idea de que lo específico de las ciencias es la predicción, y que, por un lado, las predicciones del marxismo no se han cumplido y, por otro, toda predicción histórica tendrá siempre un elemen-

to hipotético, pues la voluntad del hombre introduce siempre un elemento de indeterminación en las fuerzas históricas, refleja bien el problema. Es decir, para Bernstein la ciencia natural, modelo de cientificidad, pensada siempre en claves mecanicistas, supone el determinismo. Y éste no es aplicable a lo social: aquí cuenta el hombre-sujeto, con su voluntad más o menos libre que impide una predicción lógica o la reduce a hipótesis. En el mejor de los casos la ciencia social tiene un status teórico diferente.

Además, esta el hecho, al parecer innegable, del fuerte papel de la subjetividad en la historia, de la importancia de las ideologías, de la voluntad, en la lucha por el socialismo: lo que es por necesidad no es necesario quererlo, de otro modo aceptaría que no es o que está en duda que pueda ser. «To no puedo querer que el cuadro de la hipotenusa sea igual al cuadrad de los catetos. Puedo, en cambio, querer que desaparezcan la explotación, la opresión y la carencia de tierras, y que reine el colectivismo. Puedo quererlo porque no existe una certeza absoluta de que algún día será. Pero, puesto que esta certeza no es demostrable, ni la ciencia que lo pustula es ciencia pura ni puede demostrarse su deseabilidad y probabilidad. Cuando en una teoría es introduce la voluntad, inmediatamente esta teoría deja de

ser cienciapura» (7).

Esta concepción de la ciencia, pues, concuerda con su visión *dualista* de la realidad, con su distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Así, a lo más que se puede aspirar es a la concordancia entre ambos elementos: el socialismo puede ser esa unidad, sin que en él todo sea ciencia o todo voluntad, sino elementos científicos y elementos subjetivos concordantes. La ciencia es conocimiento, y la «ciencia social» no es sino programa. La ciencia está por encima de las clases, mientras que la «ciencia social», la política, tiene siempre un carácter de clase. «Si el socialismo estuviera realmente orientado a la búsqueda de una cienciticidad propiamente dicha, es decir, intentase ser una ciencia pura, tendría que renunciar a ser doctrina de una clase, expresión de las aspiraciones de la clase trabajadora» (8).

El socialismo, pues, no es ciencia: pero tampoco opción arbitraria. Es un objetivo, una meta, y un conocimiento científico en el que apoyarse para conseguirla. El socialismo es una mezcla de ciencia y programa, de conocimiento y de ideal.

Pero, con este planteamiento, no se justifica necesariamente una vía reformista. Aunque Lidtke señala que Bernstein «era demasiado ecléctico para ser kantiano», a mí me parece que su posición teórica es fuertemente kantia-

na. Ahora bien, el marxismo kantiano no es necesariamente socialdemócrata. Convertir la alternativa socialista en un ideal subjetivo, fundado o no en una ética trascendental, perseguido o no con el uso de una ciencia-conocimiento, no implica *evolucionismo*. Si Bernstein hace de la teoría de la evolución la mayor aportación de Marx a la ciencia social, ello es al margen de su neo-kantismo, que Zanardo subraya (9).

Lo característico de Bernstein al subrayar el papel importante de la evolución en la ciencia de Marx y Engels es que opone evolución a revolución, mientras que en Marx-Engels no se excluían. Lo curioso es que este «evolucionismo» bernsteiniano encaja mal con su concepción de la ciencia. De hecho una ciencia social evolucionista se aleja del papel de la voluntad y se acerca al determinismo. Además, tras subrayar la importancia del ideal socialista, de la voluntad socialista, del socialismo como objetivo, Bernstein diría que «confieso abiertamente tener muy poco interés y preocupación por lo que suele llamarse «objetivo final del socialismo». Esta meta, cualquiera que sea, no es nada para mí, mientras que el movimiento lo es todo...» (10).

Bernstein se consideraba materialista, tanto o más que los ortodoxo. Pero subrayaba —y no estaba del todo desencaminado— que «el

estadio alcanzado en la actualidad por el desarrollo económico deja a los factores ideológicos, y especialmente a los éticos, un campo de acción autónoma más amplio del que tenían en el pasado» (11).

Bernstein, en fin, establecida la no reductibilidad de la ética a la ciencia se preocupa ba por establecer los principios de una ética socialista, aunque en ello no diera grandes pasos, como ha subrayado P. Angel (12).

Ahora bien, cara a lo que aquí nos interesa, debemos subrayar que toda esta argumentación bernsteiniana suele apoyarse en Engels, especialmente en las obras filosóficas engelsianas y en la correspondencia que mantuvo con él. Recordemos al respecto que, en lo político, cuando el congreso de Stutgart, donde se somete a crítica la posición bernsteiniana, éste apoyará su defensa en su fidelidad a Engels. Ciertamente, Engels había establecido en los últimos tiempos la relativa autonomía de lo ideológico, el gran papel de las ideas y su intervención en la marcha social; Engels había afianzado el concepto de ciencia-conocimiento, e incluso había subrayado, con tonos positivistas, el papel de la experiencia y el carácter acumulativo. Pero también Engels definía en estos tiempos la dialéctica materialista, que Bernstein mantenía bajo llave en su despacho.

Y, lo más grave, por otro lado, es que la vía

«ortodoxa» se limitaba a afianzar el materialismo, la reducción de las ideas y la ética a las condiciones sociales de vida cuando no a movimientos de la materia, como Plejanov (13). El resultado global es ese Engels materialista-darwinista, positivista, naturalista, embellecedor de la ciencia y la racionalidad «tecnológica», que pasará a la tradición.

Insisto, pues, en que en Bernstein hay un anti-engelsianismo teórico por debajo de un engelsianismo confesional, y que esta forma ideológica de ser engelsiano contribuirá a la construcción de uno de esos «Engels de confección» hechos para ser criticados. Todo el «Bernstein-Debate», toda la batalla por la «concepción materialista de la historia», tiene a Engels en su centro. Bo Gustafsson (14) ha puesto de manifiesto que la posición de Bernstein en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* está basada en la de Paul Barth (15). También señala la dirección economicista y determinista de Mehring (16), la intervención de Engels en su carta a Mehring (17), y la nueva posición de éste. Engels se esforzaba en diferenciarse del «determinismo economicista» por el que resbalaban Mehring, Kautsky, etc., y de la «teoría de los factores» de Barth y luego de Bernstein, en la que bajo la justa reivindicación del papel de los elementos sobreestructurales (derecho, moral, ideo-

logía...) en la marcha de la historia, e incluso sus efectos en lo económico, convertían la concepción de la historia en un juego de factores-fuerzas interrelacionados, sin dirección, sin «determinación en última instancia», din dialéctica (aunque con «acción recíproca») es decir, un juego de factores de resultados imprevisibles. Y, con ello, en el fondo se negaba la cientificidad de la «ciencia social».

De todos es conocido el esfuerzo de Engels en dejar bien clara la «concepción materialista de la historia», como prueban sus cartas a Conrad Schmidt (18), a Joseph Bloch (19), etc... Quería matizar la relación dialéctica entre base y sobre-estructura, corregir el «economicismo» que podía desprenderse de algunas formulaciones suyas y de Marx anteriores —justificables en la radicalización de la lucha contra la historia como materialización de las ideas— pero sin caer nunca en el juego mecánico de la teoría de los factores.

No creo que sea necesario resumir la posición de Engels en estas cartas, de sobras conocida. Lo que me interesa es acentuar el hecho de que Bernstein entenderá dicha matización como una clara «revisión» de las posiciones anteriores, y en especial de la formulada por Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (20). Ciertamente, las «formulaciones» de Marx y de En-

gels habían presentado su cara economicista, pero su *concepción* no sufrió cambio. Como dice Bo Gustafsson «a las formulaciones de la versión de 1859 les falta una parte del *funcionamiento* del modelo. Desde luego que este aspecto se halla implícito en el primer modelo también. El hecho de que no apareciese expresamente en las formulaciones se explica seguramente en parte porque Marx —como él mismo decía— presentaba el «resultado general» y en parte porque quería destacar lo nuevo y lo esencial de la nueva visión en contraste con las anteriores» (21).

Bernstein no tenía razones para tomar al viejo Engels y sus cartas como revisión o fuerte desplazamiento de las antiguas posiciones materialistas. Sobre todo porque en sus cajones guardaba la *Dialéctica de la Naturaleza,* donde la clave es la crítica a la causalidad unidireccional, mecánica. Por otro lado, obras de Marx como *El 18 Brumario de Louis Bonaparte* (22), *Las luchas de clases en Francia* (23) etc. son un buen ejemplo de que Marx reconoció siempre el papel de lo sobreestructural. Y, sobre todo, la vida de Marx y Engels, dedicada a una intensa tarea de lucha ideológica y de elaboración teórica, ¿no es la mejor prueba del reconocimiento del papel de las sobreestructuras en la marcha de la historia?.

En resumen, Bernstein podía confesarse en-

gelsiano, y apoyarse en Engels a base de una pretendida «revisión» por Engels de sus posiciones anteriores tanto en la concepción de la historia como en el tema de la legalidad y la democracia en la revolución (24), con el famoso asunto del prólogo a la primera edición como libro de *Las luchas de clases en Francia.* Aparece así un Engels evolucionista, gradualista, determinista, en la concepción de la historia, elaborado por la línea ortodoxa de Kautusky a Plejanov; al mismo tiempo, un Engels también evolucionista, también gradualista, pero que establece un abismo ante lo económico y lo espiritual que permite convertir el socialismo en un proyecto y la ciencia marxista en un instrumento a manejar utilitariamente, tecnológicamente —y por tanto siempre corregible y adaptable— cara a conseguir un objetivo. Y, en el fondo de esta visión, aparecen con claridad las posiciones filosóficas en torno a la *ciencia* (y en especial a la cientificidad de la ciencia social), a la relación *ciencia-ética* (centrada en el debate entre el socialismo como alternativa prometida por el derrumbe del capitalismo y el socialismo como ideal ético), al carácter de la *historia* (evolución según leyes rígidas, naturalizadas, o juego de factores) y sobre todo la *dialéctica.*

***

El «austromarxismo» significa un fuerte paso adelante en la crítica a Engels, en cuanto constituye una alternativa filosófica neokantiana claramente contrapuesta al materialismo dialéctico y en cuanto aparecen ya claros elementos de crítica abierta al engelsianismo. Me limitará a exponer la posición de Max Adler, dejando de lado a Karl Renner (25) y a Otto Bauer (26), pues es aquel quien con más talla filosófica aborda los problemas y, sobre todo, por situarse políticamente a caballo entre la socialdemocracia y la vía revolucionaria o, si se quiere, tomando posiciones izquierdistas dentro de la socialdemocracia reformista. (27).

La obra de Adler, muy extensa, se extiende a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo XX (28). Toda su obra tiene un eje: oposición al «materialismo dialéctico» como pretendida «filosofía marxista». Y entendía por tal «materialismo dialéctico» la filosofía formulada por Engels y continuada por Kautsky-Rosa y Plejanov-Lenin-Bujarin. Para Adler el marxismo, el materialismo histórico, no está ligado a ninguna *Weltanschauung* y, sobre todo, no está ligado a ningún materialismo filosófico. Reconoce que Marx y Engels afirmaron la relación del marxismo con el materialismo del XVIII, situando a éste en la raiz de la nueva filosofía. Pero entiende que tal tesis es puramente accidental, que sólo expresa el

deseo de separarse de Hegel, de oponerse al idealismo. Debe, pues, entenderse cómo desafortunado recurso para acentuar polémica y pragmáticamente el punto de vista empírico.

Para Adler, toda afirmación referida a la esencia del mundo es arbitraria y metafísica, sea tal afirmación materialista o idealista. Adler adopta una oposición radicalmente kantiana, y establece una demarcación entre ciencia y metafísica muy en línea con el positivismo empirista. «Metafísica» es toda afirmación sobre la esencia del mundo, porque nuestra capacidad de conocer el mundo no traspasa nuestra experiencia. Hay «metafísicos materialistas» y «metafísicos espiritualistas», según la toma de posición al respecto: no hay manera de decidir entre ambas, no hay manera de decidir entre metafísicas alternativas pues no pertenecen al mundo de la experiencia, de la ciencia.

Adler es consciente de que esta demarcación entre ciencia y metafísica no coincide con la hecha por Engels. Dice que «Frente a esta concepción, Engels afirma que la tarea del metafísico es la de alinear, coordinar o contraponer las cosas y los conceptos en rígida inmovilidad, de manera exclusiva y no mediable. En *esta* concepción de la metafísica falta precisamente la característica inherente a la esencia de la metafísica en el sentido filosófico

del término, es decir, la asunción de la existencia de una *realidad independiente de nuestra conciencia.* Y de un conocimiento adecuado para captar esta realidad. Metafísica, en el sentido de la terminología filosófica, es la afirmación de dicha realidad y de su conocimiento, porque dicha afirmación *supera* la experiencia» (29). Desde esta posición, para Adler da igual que la postula realidad existente más allá de nuestra conciencia sea concebida como materia o como espíritu: en ambos casos se trasciende la experiencia, se postula un conocimiento del más allá *(meta)* de la naturaliza *(fysis).* Kant, pues, es usado para la crítica al *materialismo.*

Pero Adler irá más allá que Kant en esta crítica, aunque para ello ha de reinterpretar a Kant, y tal vez con acierto. Si Kant afirmaba la inaccesibilidad de la *cosa en-sí* para el conocimiento, dejando ambigua su existencia, dejando de todas formas bien claro la imposibilidad de afirmar o negar su existencia, Adler entenderá que la «cosa en sí» de Kant es un «concepto límite», una idea que contribuye a nuestra reorganización de las experiencias pero a la que no corresponde, como a las ideas reguladoras, ninguna referencia externa. Pensamos los fenómenos como manifestaciones de una «realidad» unitaria: una realidad que se disuelve en los fenómenos, que no existe sino

como idea a priori exigida por nuestro conocimiento del mundo que, en definitiva, sigue siempre la ley de reducción a unidad de la experiencia múltiple.

Si Engels se había esforzado en diferenciar materialismo de idealismo, y oponía dialéctica a metafísica, Adler se situaba en otra perspectiva y oponía materialismo a espiritualismo (ambos como opciones metafísicas) y «realismo» a «idealismo». El «realismo» sería la filosofía que afirma la existencia de un mundo (material o espiritual) exterior e independiente de nuestro conocimiento; el «idealismo», que reduce el mundo a nuestra conciencia de mismo. O sea, Adler demarca el «idealismo trascendental» de Kant, que él llama *teoría crítica del conocimiento,* de las formas metafísicas, en sus versiones materialistas o espiritualistas.

Pero esta crítica abierta al materialismo y, por lo tanto, a la filosofía «engelsiana» tiene unos efectos inmediatos o, si se prefiere, es una toma de posición filosófica cara a fundamentar unas alternativas teóricas muy ligadas a la política. Así, la relación ciencias de la naturaleza —ciencias del espíritu o sociales. Para Adler en el mundo de las ciencias naturales es justo comportarse *como si* en la naturaleza existiesen unas leyes autónomas e independientes de la conciencia social; también es jus-

to organizar los fenómenos naturales en términos de causa-efecto. Pero estas categorías no sirven para las ciencias sociales.

Notemos, pues, el sentido de su ataque al materialismo: reivindicar la autonomía del sujeto, reivindicar en él la finalidad. Con ello se pone en duda la posibilidad de una ciencia social y, a su pesar, se acerca a las posiciones bernsteinianas.

Creo necesario señalar que la alternativa de Adler presenta puntos muy progresivos. Así, uno de sus esfuerzos en su crítica al materialismo se dirige a aquel materialismo ilustrado en el que las ideas son simples segregaciones del cerebro casi por estímulo-respuesta y que, como él señalaba, seguía presente en la línea ortodoxa. Yo creo que Adler tenía razón, por ejemplo, al criticar la confusión con la que se utiliza el concepto de «producción» al afirmar que los fenómenos ideológicos son *producto* de los fenómenos económicos. Pensaba Adler que «según el materialismo, son productos del cerebro, que los segrega como la vesícula segrega el jugo biliar», por lo cual parecía lógico pensar que «las relaciones económicas *producen* las ideas y los demás fenómenos espirituales de la vida histórica». Así quedaba negada la independencia de la vida espiritual.

Pues bien, Adler hace un esfuerzo por formular la relación entre lo económico y lo ideo-

lógico en términos de una relación diferente a esa de causa-efecto, a esa de producción-segregación. Habla de que las relaciones económicas actúan como «ambiente», como medio en el que se desenvuelve la vida espiritual. A mí me da la impresión de que Adler habría aceptado la formulación de Mao (30) al distinguir entre contradicciones internas y condicionantes externos, viendo en aquella el motor, la «causa», y en éstos un factor de activación y orientación del movimiento. Pero Mao lo hace sin renunciar al materialismo, porque Mao piensa en una dialéctica materialista nueva y rica, que reconoce la autonomía de los niveles y que permite pensar la especificidad de la cualidad de lo ideológico-espiritual. Adler, en cambio, fuertemente confrontado con un materialismo dialéctico que acentuaba el elemento materialista hasta oscurecer o anular el elemento dialéctico, no encuentra otra salida que la lucha contra el materialismo.

Pero Adler iría mucho más lejos. No se contentó con negar el materialismo dialéctico como filosofía marxista, con sostener la idea de que la concepción materialista de la historia no estuviera ligada con una filosofía materialista. Es decir no se mantuvo en la distinción entre «materialismo filosófico» y «materialismo económico», proponiendo una filosofía no materialista concordante con la teo-

ría social marxista: llegó a mantener la existencia de una contradicción antagónica entre materialismo histórico y materialismo filosófico. Era, pues, una guerra declarada a Engels, pero también a Plejanov, a Labriola, a Kautsky, a Mehring, a Lafargue.

La lucha contra el materialismo filosófico, pues, tiene como contexto la acentuación de un materialismo gnoseológico de corte ilustrado y de un materialismo económico de corte determinista-economicista. Reivindicar el lado activo, el papel de la subjetividad, el juego de la finalidad y del sujeto en el seno de las fuerzas naturales y sociales, fue la tarea de Adler. Aunque éste no contrapuso nunca a Marx y a Engels, lo cierto es que centró su crítica más en éste que en aquél. Algo sin duda ocasional, por ser las «obras filosóficas» de éste las que configuraban el frente de las luchas filosóficas, pero que contribuirá a poner sobre el tapete el tema del «materialismo filosófico engelsiano», el carácter metafísico del mismo, la coherencia entre el materialismo filosófico y la teoría social marxista. Al mismo tiempo, se ponía justamente en duda la forma mecánica y causalista-determinista con la que se pensaba el materialismo económico, es decir, la relación entre las instancias sociales: pero, esta crítica al economicismo, estará siempre relacionada con el «materialismo filosófico», viendo a éste

como la base de aquellas desviaciones.

Junto a esta crítica al materialismo, Adler es quizás de los primeros en abrir una fuerte crítica a la dialéctica. Distingue tres posibles conceptos de dialéctica: como «un modo de pensar» o *método,* como «un modo del ser» o *metafísica y, por último, como «una cualidad* de lo social» o *antagonismo.* Como considera que Engels identifica ser y pensar, cree que de ahí vienen todos los problemas.

Adler señala, a mi entender certeramente, que si los problemas teóricos vienen dados por la polisemia del término «dialéctica» los problemas políticos e ideológicos radican en la tesis «el ser determina el pensar, y no a la inversa». Dicho de otra manera, el problema ideológico que se debate en la polémica sobre la dialéctica viene a ser el mismo que el debatido en torno al materialismo, es decir, el sujeto, la autonomía del espíritu. Para Adler la primera concepción de la dialéctica es aceptable: la dialéctica como método: «El pensamiento viene obligado a pensar cada uno de sus contenidos, aparentemente independientes y aislados, en conexión con lo que está excluido de dicho pensamiento y que ha dado a éste su primera determinación. De este modo se supera la rigidez de los conceptos puramente lógicos y se pone en acto una relación general de los contenidos del pensamiento, el cual es así puesto

en condiciones de concebirse a sí mismo como flujo permanente de todos sus momentos y de seguir este *movimiento del pensamiento.* En este sentido la dialéctica es, pues, un *método* (31).

La segunda concepción es la odiosa, pues es una afirmación sobre la esencia del ser, una afirmación arbitraria, metafísica, dogmática. En este sentido la dialéctica afirma una concepción del ser, por tanto unos contenidos ajenos a la experiencia. Ahora bien —y estamos en la tercera concepción— Adler dirá que «la contradictoriedad, que domina por ejemplo la vida social y a la que suele referirse principalmente cuando se habla de una dialéctica real en el marxismo, no tiene nada que ver con la cuestión de la naturaleza del ser, sino que constata simplemente la oposición existente entre el interés propio del individuo y las formas sociales en las que él está encuadrado. La dialéctica así entendida es entonces un pieza de ciencia positiva» (32). No creo que sea exgerado decir que aquí se plantea con todo radicalismo la exclusión de la dialéctica de la naturaleza y su aceptación en la vida social. Evidentemente, Adler nunca dirá que la esencia de lo social es dialéctica: eso sería metafísica. Prefiere, por tanto combatir la dialéctica como metafísica, como teoría del ser, y aceptar esos otros dos niveles de la dialéctica:

como método y como forma de la vida social. Pero, en definitiva, ahí está el ataque al materialismo dialéctico engelsiano.

En conclusión, con Adler el materialismo y la dialéctica son sometidos a crítica por separado: con ello se abre la crítica al «materialismo dialéctico» como filosofía compatible con el materialismo histórico y con una alternativa socialista basada en la subjetividad. Aunque en Adler no aparezca el deseo de oponer Marx a Engels, éste es el centro del debate: bastará un espíritu marxiano ortodoxo, que quiera salvar a Marx, para que la crítica de Adler se convierta en una buena fuente anti-engelsiana. Además, pensemos que Adler no conocía (33) los *Manuscritos* que permitían apoyar una «filosofía marxiana» demarcada, y que en aquella coyuntura la unidad Marx-Engels no sólo era aceptada como principio, sino que el marxismo era conocido a través de Engels.

Pero la alternativa de Adler tenía una pretensión revolucionaria: era una respuesta filosófica a la «filosofía» dominante en la socialdemocracia alemana y francesa, que apoyaba una política reformista. Verlo así no simplemente enriquece la perspectiva —al mismo tiempo que se es fiel a la realidad— del marxismo teórico, mostrando que la tendencia neokantiana, antimaterialista, eticista, estaba ligada al intento de justificar la práctica, la

lucha, el valor de la conciencia, de la subjetividad, etc., sino que nos sirve para comprender mejor hasta qué punto la posterior batalla antiengelsiana tiene sus raíces en esta etapa del marxismo. Pues, efectivamente, buena parte del antiengelsianismo, hecho en nombre de un marxismo humanista, del sujeto, de la praxis, antidogmático... ha tomado formas izquierdistas, ha sido una alternativa al marxismo dominante... unas veces en la «ortodoxia socialdemócrata» y otras en la «ortodoxa del diamat».

Capítulo VII.

«Engels en el marxismo de los años 20»

El marxismo kantiano, y el austromarxismo como opción concreta dentro del mismo, nunca llegaron a dominar en el campo socialista. Cuando Kolakowski (1) señala que tanto la 2ª como la 3ª Internacional eran «engelsianas», tiene razón desde su particular criterio de demarcación. Ciertamente, el «engelsianismo» se afianzó si por tal entendemos la aceptación del «materialismo dialéctico» como filosofía marxista, (coherente con) el materialismo histórico como ciencia de la historia social, la ética como ideología histórica, la ciencia como instrumento relativamente autónomo, etc. Ello no quita que ese engelsianismo dominante fuera a su vez «histórico», es decir, constituyera una posición desplazada hacia el mecanicismo materialista en gnoseología, hacia el economicismo en concepción de la historia, hacia el empirismo en concepción de la ciencia. Creo que, aunque en un análisis más pormenorizado habría que establecer claras demarcaciones entre los diversos autores (e incluso en cada

uno de ello en distintos momentos), la linea «engelsiana» es perfectamente demarcable de Kautsky a Lafargue (2), de Plejanov a Lenin (3), de Rosa a Labriola. (4)

Pero el «marxismo kantiano» siguió latente, pues los problemas que había planteado no habían sido teóricamente resueltos, habían sido, si se quiere, ideológica y políticamente vencidos, sea en el reformismo socialdemócrata sea en la hegemonía-leninista, pero el espacio marxista no produjo una reflexión que supusiera realmente un salto hacia adelante. La especificidad del «materialismo» y de la «dialéctica» en el materialismo dialéctico continuaba sin ser pensada: se seguía con la idea de que el «materialismo mecanicista» había sido renovado-superado al encuadrarlo en un marco dialéctico, eliminando así su carácter metafísico; se seguía viendo la «dialéctica» marxista como la hegeliana invertida-superada; se seguía insistiendo en la «determinación en última instancia» por lo económico y, aunque no se negaba el papel de la sobreestructura, y se confesaba su relativa autonomía, a la hora del análisis se imponía el sociologismo economicista... Yo pienso que el estancamiento del «marxismo kantiano» fué posible, entre otras cosas, por el hecho de que no se hubiesen pubblicado las obras de juventud de Marx. Creo que si éstas hubiesen salido antes al mercado

el «marxismo kantiano» habría encontrado en ellas un importante apoyo, pues considero que el principal esfuerzo del marxismo kantiano se dirigía a reivindicar el papel de la subjetividad.

Pienso que si hubieran contado con las obras de juventud ni siquiera habrían acentuado tan fuertemente el neo-kantismo: éste, aparte de la presión externa, era apoyo para una alternativa subjetivista-moralista, para una alternativa al dominio de la objetividad y de las leyes (marxistas y hegelianas) de la historia.

Creo que ello explica dos cosas. Primero, que cuando estas obras de juventud salen al mercado se acentúa la búsqueda de la verdadera «filosofía marxista», desplazada por Engels e incluso por el viejo Marx (aunque algunos piensen que esa filosofía marxiana recorre el *Capital*). Segundo, que ahora no sea necesario acentuar los rasgos kantianos de la filosofía: las obras del joven Marx ofrecen material suficiente para fundar una filosofía humanista, del sujeto, de la praxis, de la liberación de la humanidad...

De todas maneras, antes de que estas obras de juventud salieran a la luz (5) hubo un momento importante en esa visión del marxismo no engelsiana, representado en hombres como Lukács, Gramsci y Korsch, que se apoyaron en ciertos pasajes del *Capital* y en algunas

obras de juventud de Marx que Mehring había publicado en los *Nachlass* (6). Estos hombres reivindicarían la «filosofía marxiana» antes de que se publicaran los *Manuscritos de 1844,* la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* la *Ideología alemana* y los *Grundrisse* (7). Y con ellos se plantea la contraposición radical y clara entre «filosofía marxista»/«materialismo dialéctico», entre filosofías marxiana y engelsiana.

Lukács será quien con mayor nivel filosófico aborde la crítica a la filosofía engelsiana. Y en su *Historia y conciencia de clase* (8) se ve con claridad que se trata de una batalla política. Lukács está convencido, como Engels, de que la filosofía tiene sus efectos en la práctica, de ahí que la lucha ideológica radical debe abordar los presupuestos filosóficos.

Historia y conciencia de clase es su obra clave de este periodo juvenil, y desde luego la que ha inspirado con más fuerza ciertas corrientes del «marxismo occidental». En una primera aproximación de conjunto creo que cabe subrayar en ella una serie de frentes en todos los cuales se expresa un mismo objetivo: demarcarse de la línea engelsiana, representada para Lukács tanto en Kautsky y en Rosa (a pesar de que ésta haya tenido cierta influencia en su formación juvenil (9)) como en la línea soviética.

Efectivamente, tanto en la línea socialdemócrata como en la leninista se partía del presupuesto de que existían unas leyes de la historia objetivas, y que ésto permitía la existencia de una ciencia social, que a su vez garantizaba la posibilidad de conocer tales leyes para, con ello, trazar una estrategia adecuada. Es decir, se partía de una concepción de la ciencia-conocimiento, instrumento para dirigir una estrategia apoyada en tres elementos: un objetivo (el socialismo), un punto de partida (la coyuntura) y un marco general del movimiento (las leyes-tendencias del desarrollo capitalista y aún del desarrollo social). Pero la concepción de la ciencia es fundamental: ella nos permite conocer la coyuntura, el punto de partida; ella nos permite conocer las leyes-tendencias generales del desarrollo social y del capitalismo; ella nos permite una práctica racional (racionalidad tecnológica); ella, en fin, nos marca los límites del socialismo posible, de sus momentos y contenido, liberando el objetivo de elementos utópicos.

Junto a esto, estaba la *necesidad del socialismo* como efecto de las leyes, como predicción de la ciencia marxista. La tesis de que el capitalismo debe morir por el desarrollo de sus contradicciones es una tesis *ontológica,* sea cual sea la concreción de su contenido. Así, en Kautsky dichas leyes hacen el *socialis-*

mo posible porque creen las condiciones objetivas y subjetivas apropiadas; en Rosa, en cambio, dichas leyes más bien hacen el *capitalismo imposible,* y de ahí su derrumbe. Como vemos, la concreción que dicha concepción tome fundamenta opciones ideológico-políticas radicalmente contrapuestas, pero siempre se dan en el seno de la misma «matriz», como diría Poulantzas.

Otro presupuesto que será constante tabla de confrontación de Lukács es la concepción de la ciencia social como metodológicamente similar a las ciencias naturales. Este presupuesto es, en definitiva, efecto de una concepción ontológica: el materialismo evolucionista, un mecanismo monista avanzado que, si bien ha roto con el fijismo de las esencias permitiendo pensar la aparición de lo nuevo, impone un marco reduccionista donde lo nuevo nunca es salto cualitativo, aparición de una cualidad con su especificidad ontológica, con su temporalidad propia, con su relativa autonomía. Y aquí enraizará la crítica a la «dialéctica de la naturaleza». He de subrayar la fuerza que esta posición tiene en Kautsky, en su *Materialistische Geschichtsauffasung* (10), afirmando que «la tarea que antes que ninguna otra se impone hoy a nosotros, los marxistas, cara a la concepción materialista de la historia, es la de ampliar el área de su competencia... Marx y En-

gels debieron necesariamente elaborar la concepción materialista de la historia sobretodo en el sentido de una teoría de la historia de la sociedad y de los Estados de clase. Solo en los últimos años de su vida ellos procuraron —no sólo ocasionalmente, como habían hecho antes, sino con una exposición sistemática— incluir también la sociedad sin clases y pre-estatal en el campo de su concepción de la historia. El librito de Engels sobre el *Origen de la familia* es para nosotros como un legado testamentario, que muestra el camino a seguir para extender la concepción de la historia elaborada por nuestros maestros. Yo he procurado de continuar esta vía, esforzándome en *extender el sector de competencia de la concepción materialista de la historia en manera tal que ella incluyese a la biología.* En mi investigación me he preguntado si el *desarrollo* de la sociedad humana no *está en conexión tan estrecha con el de las especies animales y vegetales* que la *historia de la humanidad* no sea otra cosa que un *caso particular de la historia de los seres vivos,* dotado sin duda de leyes específicas, pero conectadas a las leyes generales de la naturaleza animada» (11).

Ese era el programa de Kautsky y sobre él debe proyectarse la obra de Lukács para tomar todo su relieve. Y, en fin, un último presupuesto de la «línea engelsiana» contra el que se de-

batirá Lukács es la idea de que el movimiento socialista es y debe ser científico en su estrategia y en su táctica: una tarea «tecnológica» en la que se aplica una ciencia que se conoce y se posee, en la que el éxito está ligado a la posesión y uso de dicha ciencia.

La crítica de Lukács y la de Korsch es, sin duda, a esa «filosofía social» que, como señala I. Fetscher (12) responde a un doble interés de la política de la socialdemocracia alemana: a), el «partido revolucionario» podía, así, en su programa teórico y reformista, justificar su actitud expectante y su posición fijada en el juego político del Estado burgués. O sea, se permitiría legitimar todos los aplazamientos para la revolución en nombre de la ciencia y de los tiempos de la estrategia científicamente formulada; b). el «socialismo científico» así entendido, como una tecnología de la ciencia de la historia, respondía bien al «partido de funcionarios», en el que el «aparato cualificado» intelectualmente decide la estrategia y la táctica y la impone a las masas obreras. El «socialismo científico» pasaba a ser autojustificación ideológica del partido de los manipulados.

Si ello es así, no creo que sea arbitrario señalar que la crítica de Lukács no iba directamente contra el engelsianismo. Pero, en sus efectos, lo fue. Y es lógico que así sea por dos razo-

nes. Primero, porque es difícil, en el plano filosófico, aceptar una posición que permita diversas y contrapuestas opciones políticas, estimulando cuando esto ocurre a corregir la posición filosófica para evitar esa diversidad de usos; segundo, porque en el debate filosófico, al combatir una concreción de una filosofía es fácil que no sea solamente ésta la que, como «desviación», se ponga en juego, sino la general en que se apoya. Lo general se juega siempre en lo particular, aunque lo «particular» sea degeneración-deformación-desviación de lo general. Al menos así ocurre en el plano ideológico y merecería la pena una profunda reflexión respecto a cómo ha afectado a la credibilidad, al arraigo del marxismo, la ya larga crítica a los «revisionismos» de izquierda y de derecha...

De todas maneras, para el caso de Lukács habría que recurrir a otras instancias y, en especial, a dos. Por un lado, el momento histórico en cuyo clima escribe el joven Lukács su obra, comenzada en momentos en que la revolución parece estar a la orden del día —a pesar de que la socialdemocracia tira hacia atrás, y de ahí el radicalismo lukacsiano— y acabada en momentos en que la revolución parece haberse alejado del horizonte, y en que el desengaño se reviste de esperanzas buscando un culpable y, al mismo tiempo, una salida «ver-

dadera». Y todo ello en un breve plazo de tiempo (13).

Por otro lado, la formación teórico-ideológica del joven Lukács. Una tendencia muy arraigada entre nosotros es la de extender el respeto y la autoridad de un gran teórico marxista, ganado a lo largo de su vida, a su más tierna infancia. Podremos encontrar en el joven Marx o en el joven Lukács grandes aportaciones teóricas, e incluso una filosofía que nos guste más: pero ni uno ni otro eran marxistas, aunque entendamos por tal algo muy flexible.

Pero aquí vamos a limitarnos a los «resultados» y solo en la medida que sea necesario entraremos en las condiciones en que se producen dichos resultados. La posición de Lukács va a definirse en tres frentes. Por un lado, Lukács acentuará la separación entre «naturaleza» y «hombre» y, en los momentos en que no es así, la tendencia es a reducir la naturaleza a producto social, a naturaleza humanizada. El ámbito de lo natural, con su radical autonomía, con sus leyes objetivas, es o bien ocultado o bien reducido a lo social.

En segundo lugar, Lukács establecerá una radical diferenciación entre *ciencia* y verdadero conocimiento. La ciencia (tanto de la naturaleza como la pretendida «ciencia social») es simple expresión de una forma de concien-

cia histórica: una conciencia alienada. La «ciencia» es así factor de cosificación de la realidad. La «ciencia» viene a ser la conciencia que corresponde al capitalismo. División del trabajo, fragmentación, especialización, se corresponden con la división artificial de las ciencias, con su estructura de conceptos rígidos y aislados, con su abstracción. Frente a la «ciencia», Lukács propone una ciencia-conciencia: el conocimiento —y por tanto la ciencia-conocimiento— implica objetividad, y la objetividad es alienación; la conciencia, en cambio, implica la afirmación de que sólo conocemos la subjetividad, conocimiento de sí.

Por último, Lukács establece la identidad sujeto-sujeto en el discurso sobre la totalidad. Dicha identidad sujeto-objeto se resuelve en el discurso de la filosofía de la praxis: la totalidad es praxis, y la praxis es transformación de la conciencia.

Ahora bien, yo creo que la clave de la crítica lukacsiana a Engels se centra en el concepto de ciencia. La tesis de Lukács podíamos resumirla así: o consideramos la ciencia y la teoría como «actividad práctico-crítica» o el pensamiento pierde su carácter revolucionario. La ciencia como «actividad práctico-crítica» se opone así a la ciencia como conocimiento-instrumento. Para Lukács, aceptar esta segunda opción, que sería la engelsiana, lleva o

bien al fatalismo o bien al voluntarismo. Goldmann, interpretando a Lukács, ve la alternativa de éste precisamente como esfuerzo de superar voluntarismo y fatalismo (14).

El «fatalismo» es la alternativa reformista economicista, que monta la esperanza del socialismo sobre el caballo de las inexorables leyes de la historia, con lo cual, de paso, se extiende el método de las ciencias naturales al campo social. El «voluntarismo» es la alternativa que convierte el socialismo en un objetivo ético, en una elección voluntaria. El «voluntarismo» no siempre supone el rechazo de las leyes objetivas de la historia, de la ciencia social: puede coexistir un concepto de ciencia social positivista o naturalista con el «voluntarismo», bastando para ello la escisión kantiana entre el plano empírico y el plano ético.

La ciencia como conocimiento, implicando una realidad extra-subjetiva, es para Lukács expresión de la alienación del sujeto: éste no ve el mundo como obra suya, como su praxis, sino como algo ajeno, como poder externo. El «naturalismo» es la máxima expresión de esta conciencia alienada: lo «natural» es la forma de concebir lo social desde la conciencia alienada. El rechazo, pues, de la «objetividad», como creación de una conciencia alienada, caracteriza la epistemología jovenlukacsiana. La realidad, pues, no es sino el «autoponerse,

autoproducirse y autoreproducirse» del individuo (15). La realidad es praxis, y ésta movimiento de la subjetividad.

La tarea que corresponde a la opción socialista revolucionaria la encuentra Lukács en el Marx hegeliano, efecto de su lectura hegeliana de Marx: dicha tarea es la crítica, la actividad práctico-crítica que muestra la cosificación del mundo en la representación de la ideología burguesa y de la ciencia burguesa, una crítica que permita al sujeto el acceso a la conciencia de su ser social, a la conciencia de que es sujeto y objeto del desarrollo social.

Habría que matizar el concepto lukacsiano de «sujeto». Su filosofía no es propiamente una filosofía del sujeto, o lo es en un sentido muy específico. Lukács liga la actividad crítico-práctica a la práctica de clase; el acceso a la conciencia no es obra de la «actitud crítica» del intelectual aislado, sino obra de la lucha de clases. Lukács plantea históricamente la posibilidad de la des-alienación, de la derrota de la cosificación, tomando de Marx el «papel histórico del proletariado». Y así puede decir: «Precisamente porque para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte, conseguir completa claridad acerca de su situación de clase; precisamente porque sus acciones tienen como presupuesto inevitable ese conocimiento; precisamente por eso han naci-

do con el materialismo histórico la doctrina «de las condiciones de la liberación del proletariado» y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo social. La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento» (16).

P. Walton y A. Gamble pueden decir que «Asi, la comprensión de Lukács del método dialéctico y su crítica a Engels descansan sobre su concepción de la teoría y la práctica, sobre su fusión en actividad práctico-crítica, que para él no implica opciones éticas subjetivas, sino que está basada en la identificación con la situación de clase del proletariado, la única clase de la sociedad que puede comprender la sociedad y, en consecuencia, transformarla» (17). Ciertamente, el esfuerzo de Lukács tiende a demarcarse tanto de la línea engelsiana como de la opción neokantiana y austromarxista. Estos, en definitiva, distinguían entre la «pura ciencia del marxismo» y la opción socialista, y esto para Lukács es un «pseudoproblema». Para éste la solución es diferente: sólo desde el punto de vista de la lucha del proletariado, sólo desde la perspectiva del proletariado se

puede unificar conocimiento y conciencia de sí.

Insisto, aunque Lukács criticará a Engels que extienda la dialéctica al campo de la naturaleza, donde «las determinaciones decisivas de la dialéctica-interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza» (18), abriendo así una vía constantemente retomada para la crítica a Engels, la principal confrontación viene determinada por el concepto de ciencia y, por lo tanto, de la relación entre teoría y práctica. Lukács era consciente, por un lado, de que una filosofía que separase los momentos de la teoría y de la práctica permitía la renuncia a la lucha o el oportunismo. Los «consejos de fábrica», por otro lado, fueron considerados por Lukács como materialización de la unidad teoría y práctica, surgidos en y para la lucha rompieron la *estrategia científica* de los partidos social-demócratas, en la lucha se elevaron a la conciencia y ésta reproducía la lucha. El en tusiasmo de los consejos, contrapuesto a vía socialdemócrata debe verse en esta reivindicación subjetivista de Lukács, enormemente «voluntarista» aunque él legitimara la opción desde la filosofía de la praxis.

Ciertamente, Engels separaba la ciencia de

la práctica. No es que desconociera que el conocimiento de la realidad fortalecería la conciencia de lucha y la combatividad, pero sí que establecía la posibilidad de una distancia. Entre el momento de la teoría y del conocimiento de la realidad y el momento de la práctica revolucionaria había una distancia: la distancia de la lucha ideológica, de la batalla ideológica que consigue arraigar las ideas en las masas y, así, convertirlas en fuerzas materiales. Y, sobre todo, Engels estaba muy lejos del obrerismo lukacsiano. En su famosa carta a Lafargue (19) mostraba que un hombre de ciencia debe dejar de lado los ideales, de lo contrario hace ideología, pero no ciencia.

De todas formas, Lukács haría posteriormente autocrítica, y creo que debemos tomarla en serio aunque se haya lanzado la idea de que tal «autocrítica» no fuera sino una concesión táctica. De hecho *El asalto a la razón* (20) suponía una ruptura con las principales tesis filosóficas de *Historia y conciencia de clase.* Pero vayamos a la «autocrítica». En el *Prólogo* a la edición de 1967 Lukács calificará los trabajos que constituyen *Historia y conciencia de clase* como «los años del aprendizaje propiamente dicho del marxismo». Pero no es esta descalificación lo más significativo, sino la precisa valoración marxista que el viejo Lukács hizo de su camino hacia Marx: «Llama ante

todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente —y contra las intenciones subjetivas de su autor— una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto a la naturaleza» (21).

Lukács reconocerá que esa era la línea de Adler, admite la posible influencia en él... a pesar de que ya en aquellos tiempos lo rechazara «por kantiano y por socialdemócrata». Lukács apunta que «la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica» (22). Podíamos continuar resumiendo su crítica, pero de hecho esta parte ya nos basta: Lukács renuncia a reducir la naturaleza a simple «categoria social», reconoce la necesidad de una ontología marxista con base

en una concepción materialista de la naturaleza, que permita pensar la práctica, el trabajo; renuncia, pues, a la filosofía de la praxis, que mixtificaba la práctica. En otras palabras, en lugar del discurso sobre la totalidad, donde los niveles y las instancias se diluían, Lukács se acerca a la línea engelsiana de distinguir los niveles (naturaleza/sociedad, filosofía/ciencia, ciencia/conciencia, filosofía-ontología/ideología, teoría/práctica) sin aislarlos metafísicamente, sino para pensarlos en sus relaciones dialécticas. O sea, en Engels se da lo que después encontrará Althusser en Marx, una dialéctica compleja en un todo complejo con numerosos niveles de contradicción.

En fin, el joven Lukács acusa el peso del hegelianismo, como él mismo reconoce (23). Lukács, que había criticado a Engels que entendiera la «praxis, en sentido dialéctico-filosófico, (como) el comportamiento característico en la industria y en el experimento», por considerar Lukács que «el experimento implica un comportamiento por excelencia contemplativo», por implicar el experimento la creación de un «ambiente artificial, abstracto...» y, en definitiva —y ésta es la clave— por eliminar el sujeto al considerar una objetividad con sus cualidades y sus leyes, comenzaría desde 1930, según él mismo indica, fecha en que leyó los *Manuscritos de 1844* de Marx, antes de que

se publicaran, un proceso de distanciamiento que dura hasta sus últimos escritos (24). Pero, a pesar de ello, el Lukács *usado* en los principales momentos de la historia del marxismo teórico y, sobre todo, en la polémica en torno a Engels, fue siempre *Historia y conciencia de clase.* No se desconocía su evolución, simplemente se ocultaba para poder apoyarse en una obra de uno de los filósofos marxista con más talla intelectual, aunque fuera una obra descalificada por su autor en sus tesis centrales.

Capítulo VIII.

«El *joven Marx* contra Engels»

A. Zanardo ha dicho que «la cultura francesa ha *creado* el joven Marx» (1). Quizás sea así, quizás la publicación de sus obras de juventud no constituyan más que un apoyo que permite hacer la revuelta contra Marx en nombre de Marx. Si uno se deja llevar por el gusto de la especulación sobre lo que podría haber sido, fácilmente se inclina a pensar que la batalla era Hegel contra Marx; o mejor, la batalla era de una filosofía humanista y antropológica, que creía poderse articular con el hegelianismo (o al menos con cierto hegelianismo, el de la *Fenomenología*) mejor que con el marxismo, contra la filosofía marxista. Pero pronto resultó que el joven Marx podía ser bien absorbido y usado al servicio de la nueva filosofía del sujeto. Y, en realidad, desde un punto de vista teórico ese joven Marx más feuerbachiano que hegeliano podía ser asimilado con menores violencias que Hegel, aunque fuera el Hegel de la Fenomenología.

Ya en 1929 Jean Wahl publicaba un denso

trabajo llamado a abrir una línea filosófica: *La conscience malhereuse dans la philosophie de Hegel* (2). Enseguida Alexandre Kojève, desde las aulas de *l'École des Hautes Études,* y también con su fértil pluma (3), continuaba la tarea. Se trataba de recuperar a Hegel, pero de recuperarlo en clave existencialista-humanista. Sartre asistiría a los cursos de Kojève, y colaboraría con él. Mientras tanto, las obras filosóficas juveniles de Marx eran traducidas al francés (4).

O. Pompeo Facarovi (5) ha descrito, escueta pero fielmente, el ambiente intelectual del perido de entre-guerras y el inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial, subrayando especialmente el vínculo creado en la resistencia entre intelectuales progresistas, humanistas, e intelectuales y dirigentes socialistas y comunistas. Ha tratado, en fin, de ver en la actitud ideológica generada en la Resistencia, la base de una apertura específica al marxismo: «El interés por los escritos juveniles investía todas las corrientes de la más abierta cultura burguesa, del existencialismo al neohegelianismo y a aquel mundo católico en el que el personalismo, y la reflexión sobre la experiencia de los curas obreros, había sembrado tantos vivos fermentos de renovación, en relación con la participación de los católicos en el Frente popular y en la Resistencia» (6).

La conclusión de Facarovi es importante: «el descubrimiento del joven Marx fue realizado y llevado adelante esencialmente por los otros: por aquellos que,... como Mounier y Sartre, Bigo y Hyppolite, Hyppolite y Lefebvre... sitúan las diversas lecturas del marxismo juvenil y esencialmente la de la filosofía del hombre (7). Un joven Marx recuperado por «los otros», es decir, por los intelectuales externos a los partidos comunistas, por existencialistas y hombres de la izquierda católica, por las instancias subjetivistas preocupadas por la ética, por la existencia humana, por la condición del individuo, por el humanismo del sujeto y de la libertad del hombre. Pero no son sectores reaccionarios: son sectores intelectuales desplazados por la guerra hacia unas posiciones ideológicas que, subjetivamente, buscan la salvación, la liberación y el dar sentido a la existencia humana.

En resumen, es la búsqueda de una filosofía que cure las heridas del pesimismo, que salve al sujeto y a su libertad del peso de las leyes objetivas, de las estructuras sociales y de la ciencia que, como máximo, sirve para potenciar una tecnología que garantice una victoria bélica. Pero esa filosofía de liberación no se hará contra Marx: se hará en pro del «verdadero Marx». Y ese verdadero Marx es el producto complejo y diverso de una lectura de las obras

juveniles en claves cristiano-progresistas, existencialistas, hegeliano-románticas, etc.

Faracovi cree que había toda una cultura que impedía a los intelectuales de izquierda un encuentro con el marxismo engelsiano-leninista-stalinista, e incluso con el marxismo del Marx *maduro,* por lo cual la salida fue *liberar el marxismo* del naturalismo, dogmatismo y antihumanismo con el que había sido cubierto y degenerado (8). Creo que es una forma sofisticada de decir que la batalla contra el marxismo se da ahora no propiamente en el seno del socialismo sino en los cinturones democrático-socialistas, e incluso en ciertos planos del marxismo militante. Y, claro está, estos lugares son siempre lugares de síntesis ideológicas, de confusos conglomerados de ideologías. Y nada extraño es que la línea engelsiana, el «marxismo ortodoxo», se resistiera a la síntesis con una filosofía del sujeto, existencialista y humanista-cristiana.

Merleau Ponty (9) es uno de los mejores representantes de la nueva crítica a Engels. Su esfuerzo por recuperar un cierto marxismo asimilable por esta izquierda intelectual se concreta en un marxismo existencializado, antimaterialista, con rechazo de su cientificidad, reduciendo el marxismo a filosofía, y esta entendida en claves antropológicas. Es fácil dejarse llevar por la tendencia a pensar esta

posición filosófica como simple rechazo del estalinismo, del diamat, rechazo de su dogmatismo, de su miseria filosófica. Es fácil, en tal caso, sentir atractivo por el encanto de un rechazo generalmente compartido. Mucho más cuando puede pensarse que en Merleau-Ponty hay una filosofía que, en definitiva, pregona un subjetivismo potenciador del activismo. Yo creo que este embellecimiento —mucho más claro, pero por similares razones, pasa con Sartre— responde a un estado ideológico y no a razones teóricas, y mucho menos políticas. La posición de Merleau Ponty no es una simple puesta en cuestión del marxismo concretado en el diamat—, sino que es una puesta en cuestión del marxismo. Merleau Ponty no está reivindicando una posición concreta en el seno del marxismo, sino que se apropia de algunos contenidos y temas marxistas y construye sobre ellos, con una ideología ajena al marxismo, una filosofía del hombre existencialista-cristiana.

Respecto a lo que aquí nos interesa, Merleau Ponty debe situarse en el proyecto de aquel grupo de intelectuales que se aglutina en torno a *Les Temps Modernes,* desde 1945, haciendo práctica de la tesis sartreana del *engagement.* El programa era claro: abandonar la especulación para incidir en la vida política, tomar posición, y buscar el contacto con los sectores

teóricos del PCF. Sartre (10) es, quizás, quien mejor ha descrito la particular posición de Merleau-Ponty: unir el marxismo con el humanismo burgués. Y para ello buscará apoyo en los textos juveniles de Marx y, al mismo tiempo, someterá a dura crítica el diamat (y, de paso, a Engels).

Encontrará un fuerte apoyo en *Historia y conciencia de clase,* que le permite establecer la demarcación entre «materialismo vulgar» y «verdadero marxismo» o *filosofía de la praxis.* La influencia de Lukács en Merleau-Ponty es hoy plenamente reconocida (11).

El esfuerzo de Merleau-Ponty tiene dos frentes principales. Por un lado, una opción claramente antimaterialista, sea rechazando la gnoseología engelsiana sea introduciendo un concepto de historia en el que «es, pues, propio del marxismo admitir tanto una lógica de la historia cuando una contingencia de la historia; que nada es absolutamente fortuito pero que tampoco nada es absolutamente necesario» (12). Se trata, pues, de recuperar el papel del sujeto, sea en el conocimiento, liberándolo de su sumisión a lo objetivo, de su papel de notario que da fe de unos hechos para convertirlo en jurista, en legislador que impone su ley al mundo, que produce el mundo; sea en su papel en la historia, como sujeto de la historia, liberándolo de su sumisión a las leyes.

Por otro lado, el rechazo de la dialéctica de la naturaleza. Pocas obras hay, en este sentido, más abiertamente antiengelsianas que *Las aventuras de la dialéctica* (13). No es la originalidad de la crítica, sino su radicalismo, lo que llama la atención. En el fondo, poco nuevo se encuentra en Merleau-Ponty —si exceptuamos la reflexión sobre la violencia de *Humanisme et Terreur* (14)— en cuanto a crítica antiengelsiana. Pero expresa un momento clave, por la radicalización en que se contrapone el «verdadero marxismo» del joven Marx a la degeneración del marxismo en el materialismo dialéctico, en la línea engelsiana. A partir de este momento la contraposición Marx/Engels queda establecida y codificada.

Pero el significado de la posición de Merleau-Ponty no viene dado tanto por sus formulaciones críticas cuanto por ser expresión de un importante momento histórico. Si el Merleau-Ponty de la inmediata postguerra (15), buscaba el «verdadero marxismo» o, si se prefiere, un marxismo asimilable a los valores humanistas de los intelectuales progresistas e incluso de amplios sectores católicos, un marxismo existencializado y de fuerte inspiración lukácsiana (16), pronto dará un fuerte giro. En el 1947-48 acaba en Francia —y, en realidad, en Europa— la alianza antifascista surgida en la Resistencia y que había posibilitado

gobiernos de amplia coalición, incluidos los comunistas. La ruptura política, demarcando y polarizando las posiciones, de un lado los comunistas, de otro socialistas y opciones burguesas, se traspasa al plano teórico: el proyecto de *Les Temps modernes* queda frustrado. Además, la «guerra fría», la polarización de la *política de bloques,* el consiguiente efecto reactivador del *anticomunismo* y *antisovietismo,* la reacción «ortodoxa» doctrinal del PCF...

En torno a los 1950 Henri Lefebvre hará autocrítica de su anterior hegelianismo (17). La «Nouvelle Critique», revista teórica del PCF, comienza la tarea de la formulación ortodoxa del marxismo, en clara clave del «diamat» staliniano. La radicalización ideológica, efecto de la política, vuelve a situar a la orden del día el «marxismo engelsiano», en realidad el marxismo formulado en el «diamat». Y precisamente en estos momentos, en torno a 1950, Merleau-Ponty comienza una serie de artículos en «Les Temps modernes» y «l'Exprès» que constituirán su famosa *Les aventures de la dialectique* (18).

Faracovi (19) ha sabido captar la unidad del pensamiento de Merleau-Ponty, frente a la tendencia a distinguir en él dos momentos: el anterior en que buscaba el «verdadero marxismo» y éste en que rompe con el comunismo. Esta unidad sólo puede verse desde el siguiente

presupuesto: Merleau-Ponty, cuando buscaba el «verdadero marxismo», en realidad trataba de una reconstrucción del marxismo desde las claves filosóficas de su humanismo existencialista, sin renunciar nunca a éstas. Ahora, desplazado ideológicamente a condenar la política stalinista, incompatible con el humanismo, y la política sucursalista del PCF, se ve obligado a ser coherente: si tal política se apoya en el marxismo, ello muestra que el marxismo no permite la realización del humanismo, sino que es su negación.

En *Les aventures de la dialectique* radicaliza su crítica contra la pretendida cientificidad del marxismo, contra el objetivismo que niega su papel a la voluntad y a la acción humana libre, contra el materialismo, radicalmente inconciliable con la dialéctica: «El conflicto entre el «marxismo occidental» y el leninismo se encuentra ya en Marx, como conflicto entre pensamiento dialéctico y naturalismo; y la ortodoxia leninista ha liquidado la tentativa leninista como Marx mismo liquidó su primer periodo filosófico...» (20).

Ya fuera de su compromiso con el marxismo, apenas salva al «joven Marx», que ya no es el «verdadero marxismo» sino una especie de fugaz promesa pronto anulada por Marx mismo. Merleau-Ponty, ciertamente, metía así en la misma banda a Engels y a Marx: pero su críti-

ca al marxismo reproducía, para quienes aún desearan salvar a Marx, la contraposición «filosofía marxiana»/«filosofía engelsiana».

Y por ahí pasaría Sartre, largo tiempo ligado a Merleau-Ponty. Sartre mantenía una posición filosófica existencialista-fenomenológica, semejante a la de su entonces amigo y compañero. La Resistencia le llevó a su filosofía del compromiso político. En 1946 sale en «Les Temps Modernes» un trabajo suyo que, para nuestro objetivo, es fundamental: *Matérialisme et Révolution* (21). El trabajo muestra la contradicción de un intelectual que ha tomado radical posición proletaria y comunista pero que no ha asimilado el marxismo. En realidad Sartre siempre tuvo una posición crítica ante el marxismo: lo consideraba una fecunda «hipótesis de trabajo», al materialismo histórico, pero repudiaba que se hubiera inútilmente revestido de «la absurdidez de un materialismo metafísico». Pues bien, en *Materialismo y Revolución* vuelve a someter a crítica el «marxismo filosófico», ingenuo, dogmático, objetivista. Se oponía así a una tesis generalmente aceptada: que una posición revolucionaria, y aún comunista, estuviera necesariamente ligada a una posición filosófica marxista, al mito de la objetividad, del materialismo.

Recordemos que Sartre no era marxista y había adoptado una posición de clase obreris-

ta, mucho más radical que Merleau-Ponty. Su reflexión filosófica estaba, sin duda, presionada por el esfuerzo de dar coherencia a su posición: era necesario justificar la posibilidad de ser revolucionario sin ser materialista. Y la forma más cómoda era la ya apuntada, aunque en un plano muy diferente, por el marxismo kantiano: el materialismo, la objetividad de lo real, implicaban la pasividad de la subjetividad, la reducción del sujeto a simple «objeto». La reivindicación de la práctica, del sujeto libre con cuya voluntad y conciencia actúa y dirije, del dominio del individuo sobre la objetividad... todo ello permitía configurar una opción ultra-revolucionaria.

Ciertamente, Sartre no entra a distinguir el «materialismo» de Marx del «materialismo» del diamat. Pero, como ha observado Rovatti (22), aunque no aparezca con nitidez, el «materialismo» que combate Sartre es el engelsiano. Hay críticos que no piensan así, pero, si ello es cierto, aún tiene más interés para nosotros: si Rovatti ve lo que no existe, al menos es prueba de que muchas de estas críticas al «materialismo» marxista sirven de apoyo a quienes, deseando salvar a Marx, ven en ellas' sólo críticas al «materialismo engelsiano».

Evidentemente, el «materialismo» que combate Sartre es una auténtica caricatura del materialismo marxista, entre otras cosas porque

en aquellos momentos el conocimiento que tenía del marxismo era muy pobre. Dicho materialismo es, según Sartre, una pura ideología que servirá para movilizar a las masas, pero que no es una verdadera filosofía: es un mito ingenuo y chato.

Pero la dureza de la crítica sartreana crece al referirse a la pretensión marxista de articular «materialismo» y «dialéctica»: lo considera un auténtico sinsentido, una contradicción radical, puesto que «dialecticidad y materia son conceptos opuestos». Esta es, para Sartre, la clave de su crítica al marxismo: el absurdo que constituye el hablar de «materialismo dialéctico». La dialéctica es interioridad, en buen hegelianismo, y la naturaleza es exterioridad. El mundo natural y el mundo del hombre son ajenos, contrapuestos: en el primero, como exterioridad, reina la ciencia; en el segundo, como interioridad, como subjetividad, la dialéctica. «Ciencia» y «dialéctica», por tanto, se oponen en sus principios y en sus métodos, y ello en base a razones ontológicas de sus objetos. Sartre había aprendido muy bien la lección de su maestro Kojève, quien sostenía la radical distinción ontológica entre naturaleza y espíritu. (23).

Pero no deja de ser curioso que Sartre, que considera el materialismo marxista como un «monstruo filosófico», como una pura apa-

riencia contradictoria de filosofía, reconozca' al marxismo cierta validez: una validez práctica, pragmática. El marxismo es una opinión con fuerza movilizadora, con fuerza transformadora, un buen instrumento de acción de clase. Le reconoce, pues, cierta validez o eficacia tecnológica. Lo que le niega es su carácter de verdadera filosofía y, sobre todo, de *filosofía revolucionaria.* Y esto es lo que busca Sartre: una filosofía que fundamente la opción revolucionaria, filosofía que ha de tener por objeto el hombre. Cuando dice que «un burgués opresor es oprimido por su misma opresión» hace su versión de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, pero muestra todas sus cartas, las claves de esa filosofía del hombre fundamento verdadero de la opción revolucionaria: claves políticas, que apuntan a la liberación de la humanidad de su estado alienado, a la recuperación de la naturaleza humana perdida. Dicha revolución no es, claro está, la revolución que defendían Marx y Engels, una revolución de clase, liberación de la opresión y explotación de clase. El sujeto revolucionario no es la clase oprimida-explotada, sino *el* hombre. Y así se explica un poco todo: el «materialismo dialéctico» es un instrumento de clase, pero no una filosofía que fundamente la «verdadera» revolución; la filosofía del hombre, una filosofía universalista, no de clase, es

la que puede fundar esa revolución como liberación de la humanidad de sí misma, de su enajenación. Ciertamente, son dos filosofías que fundamentan cosas distintas.

Esa filosofía revolucionaria alternativa la fue exponiendo Sartre en obras como *L'existencialisme est un humanisme,* o *L'Être et le Néant.* La famosa frase de Marx «es el hombre quien hace su propia historia», es entendida por Sartre en el sentido más radicalmente individualista: el hombre es el sujeto, y no las clases, el hombre con su libertad incondicionada. «El hombre es libre, el hombre es libertad».

Pero, curiosamente, a comienzos de los años 50 Sartre reacciona de forma radicalmente diferente a Merleau-Ponty ante la nueva situación ya descrita. Si éste se aleja del marxismo al alejarse del comunismo, Sartre parece acercarse al marxismo al acercarse al PCF. Su trabajo *Les communistes et la paix* (24) muestra su distanciamiento de los grupos izquierdista y su acercamiento al PCF. Pero, de igual modo que he señalado la unidad del recorrido de Merleau-Ponty creo que podemos ver en Sartre una unidad filosófica bajo sus desplazamientos ideológico-políticos. Pues, en definitiva, se limita a dar la razón a los comunistas desde *su* filosofía, y no a adoptar la de los comunistas. Merleau-Ponty (25) podía escribir con razón que «Sartre está hoy tan lejos de

Marx como en los tiempos que escribiera *Materialismo y revolución*».

Es, quizás, en *Questions de méthode* (26), donde Sartre da un cierto giro, que de alguna manera está dirigido hacia un «nuevo marxismo». De alguna manera Sartre piensa poder articular su humanismo existencialista con el marxismo, o al menos con cierto marxismo. En cualquier caso, reconoce que el marxismo es el horizonte de nuestra cultura, insuperable en cuanto no se cambien las condiciones históricas que lo han generado. El historicismo, pues, hace mella en Sartre, quizás por su lectura del joven Lukács. Busca una «antropología concreta» en el seno del marxismo; busca, en fin, reconstruir *su* filosofía del hombre en el cuadro marxista. Por supuesto, no en el marxismo dogmático oficial, sino en el «otro», ese marxismo del joven Marx que, con la desestalinización, tras el XX Congreso, tomaría un fuerte auge.

La historia del marxismo no puede hacerse recurriendo simplemente a la situación política y a la lucha de clases como instancias explicativas. Sin lugar a dudas, y concretándome a este debate sobre Engels, es fácil distinguir que los principales momentos de la polémica coinciden con los momentos claves del movimiento obrero y de la lucha de clases. Sin embargo, hay un eje que —y no es ajeno a la polí-

tica ni a la lucha de clases— debe ser considerado como principal, porque en su perspectiva la historia del marxismo puede verse muy enriquecida. Me refiero a la lucha en el seno del marxismo. Yo creo que la historia del marxismo es más producto de las contraposiciones en su seno que de su contraposición a la ideología burguesa. Creo, al menos, que esto es válido desde la última década del XIX. Y quizás se deba a ello una cierta ingenuidad, dogmatismo, mimetismo, falta de desarrollos, etc... De alguna manera, las tendencias marxistas han estado siempre o bien a la defensiva o bien nacientes, y esto ha afectado a su historia.

En concreto, estos «marxismos periféricos» de Merleau-Ponty y de Sartre, estas posiciones de las que hay motivos para dudar de su carácter marxista, incluso usando un concepto muy flexible de marxismo, no son explicables sin el otro o los otros marxismos, como el de Bernstein no es explicable sin el marxismo darwinizado de su partido, o el de Lukács-Korsch de los años 20 no lo es sin el marxismo kantiano socialdemócrata o el de Plejanov-Stalin. Por ello es necesario decir algo sobre el «marxismo oficial».

El «marxismo oficial» de la postguerra en el PCF y sus teóricos es una monótona repetición del «diamat», con un pie en la crítica constante al idealismo hegeliano-deboriniano y el otro

en la crítica al mecanicismo metafísico. Se presenta como una filosofía en sentido amplio, que incluye una ontología y una teoría del conocimiento, y que configura los campos y métodos científicos, siendo el «materialismo histórico» una especie de aplicación del «materialismo dialéctico» a lo social. El materialismo dialéctico soviético, como críticos muy diversos —de Wetter (27) a Marcuse (28)— han mostrado llegó a constituir una verdadera escolástica.

No es aquí el lugar para analizarlo, ni valorarlo ni, mucho menos, abordar las condiciones materiales en que se produjo el «diamat». Lo que sí conviene subrayar es que este marxismo soviético se presentó como fuertemente *engelsiano*. Sin duda se presentaba como la elaboración de Marx-Engels-Lenin-Stalin, pero los textos de apoyo, constantemente citados y parafraseados —no siempre con fortuna— eran o bien los de Engels, o los de Lenin y Stalin de fuerte inspiración engelsiana, como *Materialismo y empiriocriticismo* y *Materialismo dialéctico y Materialismo histórico* (29).

El Garaudy de aquellos días, por ejemplo su *La théorie matérialiste de la connaissance* (30), es una brillante expresión de este «marxismo oficial» del PCF, fielmente doblegado al «diamat». Garaudy acentúa la tendencia a convertir el marxismo en una «concepción general

del mundo», que va a ser uno de los elementos cara a oponer el marxismo engelsiano al marxista, entendiendo éste como investigación socio-histórica y aquél como concepción de la realidad (histórica y natural). El Marx hegeliano se contrapone al Engels materialista, el joven Marx al Marx maduro (engelsiano).

El efecto es claro: el marxismo oficial acaba siendo el «materialismo dialéctico» del diamat que se presenta como fundamentalmente engelsiano. Engels será, así, el enemigo a combatir por los marxismos periféricos, por todos aquellos que o bien quieren conciliar marxismo y humanismo (no olvidemos que, por ejemplo, para los católicos el obstáculo del marxismo no está en su teoría social ni en su alternativa política, sino en el «materialismo»), o bien quienes reducen el marxismo a método (31). Y también el enemigo a combatir por los constantes resurgimientos de la línea de la «filosofía de la praxis».

Ello determina que Engels se juegue con el «diamat». Unas veces porque así se combate a Engels y al Marx maduro en un terreno más fácil, al poder convertir la crítica política al stalinismo en crítica al marxismo (32); otras veces porque se considera realmente a Engels como el inspirador del «diamat», y se reivindica, frente al «materialismo dialéctico» engelsiano, una «dialéctica marxista nueva», caso

de Colletti (33) y Schmidt (34).

Así pues, el «marxismo oficial» de postguerra no solamente debe servir de telón de fondo sobre el cual proyectar, para que cobre relieve y significación histórica, posiciones como la de Merleau-Ponty y Sartre, suministradores de «materia prima» a la extensa gama de *disidentes* del PCF (35), sino porque contribuye a esa fuerte identificación Engels-diamat que, bajo el marco político de la desestalinización, primero, y de las posiciones de izquierda, después, marcará el ritmo del debate sobre Engels en las últimas décadas.

El zdanovismo, la toma de partido en filosofía, sin duda radicalizada por la específica situación política de la década de los 50, fortalecerá la canonización doctrinal. Los hombres como Lefebvre, que intentan aún, desde las propias filas del PCF, hegelianizar a Marx, revitalizar al joven Marx, montar al marxismo sobre el tema de la alienación, conciliarlo con el humanismo... (36), tienen fuerte éxito externo, pero escaso futuro en el seno del Partido.

Con el XX Congreso del PCUS cambian un poco las cosas. La recuperación del «joven Marx» es lanzada desde las propias páginas de «Nouvelle Critique». El proceso es caótico, y hombres como E. Bottigelli (37) intentan esa recuperación a base de re-encontrar el Marx

maduro en el joven Marx, a base de buscar el «materialismo dialéctico» en la tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro. M. Caveing (38) también encuentra las tesis del «diamat» en los textos juveniles.

Pero la nueva línea se abría paso. El Garaudy de *Perspectives de l'homme* (39) se desviaba del dogmatismo doctrinal; Pierre Hervé y H. Lefebvre (40) son expulsados del partido, Goldmann y Axelos se van distanciando... Resumir minímamente el proceso sería largo y pesado. Basta con destacar la batalla contra el «materialismo dialéctico» es una batalla contra Engels, y que ésta se da no en su lugar, sino en el lugar del «diamat» y presionada por lo político. El PCF, en la desestalinización no supo destacarse del diamat recuperando el marxismo: y los debates filosóficos se siguieron dando fuera de su lugar.

Capítulo IX.

«Engels en la reflexión sobre la Naturaleza»

Alfred Schmidt (1), en línea con la «teoría crítica», y por tanto con base en la filosofía de la praxis jovenlukacsiana, se esfuerza en diferenciar radicalmente el concepto de «naturaleza» marxiano del engelsiano. El tema es interesante pues en definitiva, no se trata de un solo concepto, sin que se usa este concepto como lugar para separar la filosofía engelsiana de la marxiana, como veremos.

Lo curioso es que Schmidt muestra buenas intenciones al señalar que «en lugar de destacar *a limine* el punto de vista de Engels como un mero sin sentido, como es el caso de algunos críticos, corresponde por cierto enterarse, ante todo, de la situación histórica de la problemática a partir de la cual Engels llegó a ese enfoque» (2). Pero estas buenas intenciones son pronto negadas *en la práctica.* Tras señalar la insuficiencia de recurrir a la situación política e ideológica del movimiento obrero en Alemania, como hace Fetscher, uno espera un análisis histórico exhaustivo. Nada de eso;

todo se reduce a, en dos párrafos, afirmar el «derrumbe de la filosofía clásica», con lo que se pierde «toda comprensión de la problemática dialéctica», y subrayar la creciente influencia del «materialismo chatamente mecanicista». Esas dos esquemáticas afirmaciones condensan la llamada de Schmidt a «enterarse de la situación histórica...».

Schmidt polemiza con Fetscher (3). Este ha distinguido la «filosofía del proletariado» marxiana, formulada en la etapa juvenil, ligada al programa de «superación de la filosofía a través de su realización», de la «cosmovisión proletaria» engelsiana, elaborada por Engels en su vejez. Schmidt, en el fondo, solo discrepa en un aspecto: cree que en el viejo Marx también hay una filosofía, una «filosofía materialista». Y lo que trata es de establecer que dicha filosofía marxiana no es la engelsiana. (4).

Para Schmidt la fecha clave es 1858. Hasta entonces Marx y Engels habían ido juntos pero a partir de entonces, «en parte», se separan los caminos de ambos. Hasta las *Tesis sobre Feuerbach,* dice, «casi no se puede hablar de una diferencia entre los enfoques teóricos de Marx y Engels». Si uno repasa la biografía, y desde luego las obras de juventud de ambos pensadores, difícilmente evitará la sorpresa de que, al menos hasta donde una persona normal puede entender, todo parece al contrario.

Es hacia esas fechas de las *Tesis* cuando Marx y Engels muestran síntomas claros de «homogeneidad teórica». Enseguida comienza la «etapa manchesteriana» de Engels. Si es cierto que no rompe la relación con Marx, sino que participa activamente en la elaboración del *Capital,* y colabora intensamente con Marx en los artículos que editan en diversos periódicos, t también lo es que esa relación, que se verá intensificada en la década de los sesenta, es continua y no hay —al menos ni Schmidt la pone de manifiesto— razón alguna para afirmar que en 1858 los caminos se separan.

Ciertamente, se puede hablar de una «segunda reapropiación de Hegel» por ambos amigos. En la carta de Engels a Marx de 14-7-1858, donde le pide que le envíe la *Filosofía de la naturaleza;* o en la de Marx a Engels, de 14-1-1858, donde manifiesta el buen servicio que para el *Capital* le prestó el haber vuelto a releer la *Logica* hegeliana, queda establecido el nuevo reencuentro con Hegel. Lo que es más dudoso, sin duda, es la tesis de Schmidt según la cual «mientras Marx, con actitud muy hegeliana, hace provenir la ciencia que se propone exponer dialécticamente sólo de la crítica del estadio alcanzado por ella hasta ese momento, y por tanto no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política, la dialéctica

de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior del objeto» (5). O sea, ambos retomarían la dialéctica, a través del reencuentro con Hegel, pero Marx la aplicaría bien, como *crítica,* según el programa de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *la Ideología alemana,* y Engels la aplicaría mal, desde fuera.

No deja de ser curioso que Schmidt eche mano de algo tantas veces citado y, a pesar de ello, tan oscuro como la famosa distinción de Marx entre «modo de investigación» y «modo de exposición» de una ciencia (6). Efectivamente, Marx señaló la distinción, y cualquier científico la admite. Mucho más hoy, en que el «método de investigación» es cada vez más puesto en duda como método lógico (7). Ahora bien, yo me inclinaría a pensar que ambos, como «modos» o «métodos», nada tienen que ver con la «reconstrucción de la realidad» que nos da la ciencia. Pero si hay alguno que se aproxima es el «modo de exposición». Y Marx así lo indica: «Sólo después de haber cumplido este trabajo (la investigación), puede exponerse adecuadamente el movimiento real».

Pero veamos la utilización que hace Schmidt. Señala, y es de agradecer, que Engels no entendió nunca la dialéctica como «método *inmediato* de investigación». Así, la dialéctica es «en el mejor de los casos, como ya hemos

explicado, una posibilidad de interpretación y representación de los resultados a que llega la ciencia de la naturaleza en su actividad investigativa. Pero de ninguna manera tienen nada que ver con el método científico-natural, que se orienta por cierto según criterios de la lógica formal, y es no dialéctico en el sentido de que no reflexiona sobre la mediación histórica de sus objetos» (8).

Lo que ocurre es que, enseguida, debe Schmidt reconocer la íntima relación entre método de investigación y de exposición... aunque lo reduce a las ciencias sociales y así libera a las naturales de la dialéctica. Como puede verse, un planteamiento laborioso... para llevar al mismo fin: la dialéctica no corresponde a la naturaleza, si acaso a la forma de exposición de los resultados de las ciencias de la naturaleza; la filosofía marxista no es la engelsiana...

Yo creo que si pudiéramos liberarnos de lecturas anteriores, si pudiéramos hacer una lectura llana y sencilla de Engels, buena parte de los problemas quedarían disueltos. Schmidt, a pesar de sus buenas declaraciones iniciales, luego se limita a «presentar las tesis metafísicas fundamentales del último periodo de Engels, para lograr de ellas los motivos de una crítica» (9), sinceridad un tanto cínica. Si no lo hubiera hecho así se habría dado cuenta de cosas ele-

mentales. Primero: que cuando Engels, en sus numerosos escritos «no filosóficos», analiza un proceso social también sigue «los criterios de la lógica formal». Más aún, no sólo en el método de «investigación», sino en el de «exposición». Yo no recuerdo haber leido nunca, en la obra de Engels un enunciado y, después, el mismo negado. Si hay *contradicciones...*, es a su pesar, pero sin duda que operaba con los principios elementales de la lógica. La dialéctica materialista no es una alternativa a la lógica formal. La dialéctica materialista ni siquiera es un método en sentido estricto: es una filosofía. Y, como tal, tiene sus efectos sobre la práctica científica, y sobre la práctica política, o sobre la ideología...

Por lo tanto, la demarcación Marx/Engels no debe ir por ese camino. En definitiva, la mayor parte de las críticas a la dialéctica engelsiana, se hacen siempre sobre un presupuesto que nunca queda claro: el presupuesto de que esa no es la filosofía marxista. Y la habilidad de dichas críticas contribuyen poderosamente a *aceptar* la demarcación Marx/Engels, con un razonamiento implícito del siguiente tipo: si dichas críticas son ciertas, si la dialéctica se opone a la lógica con la que trabajan los científicos, y si esa dialéctica fundamenta los «crímenes» stalinianos... casi hacemos un bien de «salvar a Marx».

En Schmidt esto está hecho con gran agilidad y sutileza. Pero, en definitiva, su meta es la misma: «mientras naturaleza e historia están inescindiblemente entretejidas en Marx, Engels ve en ellas dos «dominios de aplicación» distintos del método dialéctico» (10); la dialéctica engelsiana implica una ontología realista e ingenua; lo típico de la dialéctica marxista, la acción recíproca sujeto-objeto, la unidad teoría-praxis, naturaleza-historia... están ausentes de la filosofía engelsiana. Es, como se ve, la reivindicación de la «filosofía de la praxis», la reivindicación de una «filosofía marxista» materialista y dialéctica pero contrapuesta al «diamat» y, por asociación, al «materialismo dialéctico engelsiano».

En fin, el viejo tópico de las «leyes de la dialéctica», que serían para Engels una «ciencia de la ciencia», unas superleyes aplicables a distintos dominios de la realidad (materialismo histórico, dialéctica de la naturaleza....). Ciertamente, Engels parecía pensar que esas leyes generales regían todos los niveles de la realidad. Si hubiera sido kantiano, y como tal tomara las «leyes» como «normas reguladoras», como «ideas directrices», sin duda las cosas hubieran quedado más claras. Su relativa torpeza filosófica, y sin duda su «realismo materialista», le llevaron a trasponer las «leyes» de la experiencia, del mundo, a la «cosa en

sí», a la realidad. Yo no creo que sea un vicio grave; en todo caso es una filosofía materialista, y como tal debe valorarse. Ahora bien, si Schmidt hubiese olvidado los tópicos, si hubiera partido de una lectura de Engels «sin la mediación histórica de la subjetividad» (que tanto le agrada repetir), es decir, sin la mediación de ese «Engles de ocasión», y si además no hubiera dejado de lado sus obras no filosóficas, seguro que se habría sorprendido al ver que Engels nunca hizo un análisis de la realidad a base de *aplicar* las leyes de la dialéctica. Eso, en rigor, no lo ha hecho ni la ciencia rusa de la mejor época staliniana, aunque luego, en la «exposición», en la reconstrucción a posteriori, se esforzaran en vestirla en jerga dialéctica.

Engels, como todo cintífico o político, analiza y piensa la realidad *desde* una filosofía: pero no aplica la filosofía a las regiones de la realidad. No es esta la relación ciencia-filosofía, sino una relación mucho más compleja, que Engels intuía y que no supo poner en claro. Cuando, consciente del efecto de la filosofía en la práctica científica y política, intentó formular la «filosofía del marxismo» quizás no lo hiciera con mucho acierto. Pero, en cualquier caso, ello puede criticarse poniendo al descubierto: la filosofía de Marx a través de sus *textos prácticos,* de sus análisis

socioeconómicos; la filosofía de Engels también a través de ese tipo de textos; la relación entre ambas y entre ellas y las formulaciones teóricas que uno y otro, de forma más o menos ocasional, elaboraron. Y, por supuesto, todo ello en un planteamiento *histórico*. Si no se hace así se cae, incluso las escasas veces que se tiene buena intención, en una distinción Marx/Engels que, aunque se ignore, pone en juego no solo un problema teórico sino político-ideológico y de máxima trascendencia.

En fin, para subrayar hasta donde nos lleva estos planteamientos, quiero indicar que el texto de Schmidt nos lleva a una imagen de Engels en el que se han roto los vínculos entre naturaleza e historia. Esto es casi un fraude. Lo normal es que se acuse a Engels de naturalizar la historia, de subordinar el ritmo social a las leyes de la naturaleza, de reducir lo social a simple y secundario elemento de un «mundo-sistema»... Ya he indicado que esta acusación, sin duda unilateral, es facilitada por *ciertos* textos de Engels, aunque compensada por otros en el que subraya la intervención práctica del hombre para quienes no adoptan posición antiengelsiana; de todas maneras, tal tendencia reductivista existe en Engels. En cambio Schmidt insiste en el materialismo *no reductivo* de éste —cosa que compartiríamos pero no para subrayar el vínculo dialéctico naturaleza-

sociedad, sino para establecer su abismo y así posibilitar su crítica en nombre de la filosofía marxista que sería dialéctica y materialista frente a la engelsiana mecanicista y realista ingenua.

***

Colletti (11) ha señalado, en varias ocasiones, que el texto *El concepto de naturaleza en Marx*, de Alfred Schmidt «desarrolla una polémica particularmente dura con Ernst Bloch. En el centro de esta diatriba está la denuncia del irracionalismo, del ocultismo mágico que está en la base del pensamiento de Bloch» (12). Y Colletti también apunta que ese «ocultismo mágico» late en el fondo de la mayor parte de la «escuela de Frankfurt», de Marcuse a Horkheimer. (13)
G.E. Rusoni, en *Teoría crítica de la sociedad* (14) ha puesto de relieve, a mi parecer de forma contundente, que la Escuela de Frankfurt, la «teoría crítica», tiene una clara base lukácsiana, del Luckács de *Historia y concienca de clase.* Por su parte Habermas, en *Teoría y praxis en la sociedad tecnológica,* ya criticaba a su maestro Marcuse ciertos aspectos de su pensamiento que lo alineaban en la «reacción idealista contra la ciencia», cuyos orígenes estarían en el *Ser y tiempo* de Heidegger y en *La crisis de las ciencias europeas.*

Nos encontramos, pues, en el campo de la crítica a la racionalidad en el que se alinean, además de una larga lista de pensadores ajenos al marxismo, una buena parte de filósofos que, aunque su inclusión en el campo marxista es dudosa, sí deben ser incluidos en el espacio del «marxismo periférico», es decir, en ese espacio en el que se dialoga con el marxismo, se toma a éste como objeto de reflexión o de crítica, e incluso se usan de él ciertos núcleos teóricos. Trabajos como *La dialéctica de la Ilustración*de Adorno-Horkheimer (15), o *El eclipse de la razón de* Horkheimer (16), o *Razón y Revolución* de Marcuse (17), o *La filosofía positivista* de Kolakowski (18), o *Teoría y práctica en la sociedad tecnológica* de Habermas (19), etc., estarían en ese espacio. (19 bis)

Pero que aquí nos interesa de todas estas obras es un solo aspecto: la crítica a la ciencia. Ciertamente, es a la ciencia en general adonde apuntan las críticas, pero ahí se incluye el marxismo como ciencia. Ya Lukács, el joven Lukács, reducía la ciencia de su tiempo a institución burguesa y veía en ella un medio de reproducción de la fetichización, de la cosificación, etc. En el historicismo hegeliano del joven Lukács la ciencia era un elemento a criticar-destruir en su programa de transformación crítico-revolucionaria de la sociedad.

En la escuela de frankfurt la posición se reproduce: la ciencia y la técnca son elementos de opresión. Pero no se trata de que sean *instrumentos,* por ello relativamente neutrales, que en concreto sean usados por la clase dominante para su dominación; no se trata de que sean «instrumentos» de opresión-dominación, en cuyo caso su carácter de clase las vendría de fuera, de su ser usados por las clases. No se trata de eso: se trata de considerar su «opresividad» como característica ontológica. Para Marcuse las formas de dominio son inherentes a la construcción del instrumental técnico mismo (20); para Adorno-Horkheimer, en el mismo modelo hipotético-deductivo de la ciencia galileana se condensa su carácter jerárquico de clase. O sea, algo así como quien explicaba la mayor preferencia de Platón por la geometría que por la Aritmética en base a que lo «proporcional» es aristocrático, y lo «numérico» es democrático.

La ciencia, pues, no es opresora *a posteriori*, en su uso social, sino *a priori*. La subjetividad que crea la ciencia es, en su aparato categorial, una subjetividad opresora. La «opresión no es ya una relación de clase sino una propiedad ontológica. Y Colletti (21) tiene mucha razón al subrayar «Veo con sorpresa que actualmente hay también marxistas, incluso militantes del movimiento obrero, que

hablan tranquilamente de «sociedad industrial», de «sociedad tecnológica». En esa actitud está implícito un error de fondo, pues al hablar de sociedad industrial se está considerando que lo esencial es la base tecnológica de la industria moderna y que, en cambio, las relaciones sociales son inesenciales. Ahora bien, la sociedad socialista no es una sociedad que tire por los suelos la base tecnológica e industrial moderna; la sociedad socialista libera el proceso productivo tal como éste se desarrolla sobre la base de la técnica y de la industria más avanzada, y lo libera de la corteza que son las relaciones capitalistas de producción. La revolución socialista no es una revolución contra la técnica y contra la ciencia, no es una revolución en nombre de una utopía y de un mito; la revolución socialista no es el GRAN RECHAZO» (22).

La posición de Colletti es «engelsiana», y vale la pena subrayarlo porque, en otros muchos aspectos, especialmente en el tema de la dialéctica, Colletti ha sometido a dura crítica a Engels. (Crítica, a mi entender, sólo parcialmente justa en cuanto el Engels que combatía era lo que he llamado un «Engels prefabricado») (23). En Engels, y en Marx, no hay identificación sujeto-objeto. Y Schmidt (24) lo ha subrayado muy bien, apuntando la necesidad de revisar la relación Marx-Kant: señala

que Marx está entre Hegel y Kant, muy cerca de éste en cuanto diferencia sujeto y objeto, pero con un paso hacia Hegel en cuanto la demarcación no es de simple exterioridad.

En Marx y en Engels hay una distinción entre ciencia y realidad. Y la «crítica» de Marx es tanto a una ciencia histórica concreta en nombre de la realidad, exigiendo que abandone su forma mixtificada y refleje fielmente la realidad (su crítica a la teoría economía burguesa es la crítica a su ocultación de la realidad, pues al «naturalizar» determinadas relaciones sociales —mercado, valor...— ocultaba la realidad, su carácter histórico, su organización para la explotación), a una «ideología» que pasa por ciencia, cuanto a una realidad que puede ser transformada usando, entre otros, instrumentos científicos. Es decir, en esquema podríamos representarlo así: hay una realidad social concreta, caracterizada por unas relaciones sociales de clase, de opresión, de explotación, y unas instituciones que le reproducen; hay una «ciencia» (una ideología, falsa conciencia) que refleja en forma mixtificada, que oculta, esa realidad. Estos dos niveles constituyen, en concreto, dos niveles de la realidad existente: el nivel social-material y la conciencia del mismo. Pues bien, la *crítica* marxista apunta a los dos niveles, pero con distintas perspectivas. Hay, en primer

lugar, una crítica a este segundo nivel, una «crítica a la economía política», a la representación de la sociedad capitalista que da la «ciencia» y que, así, contribuye a la reproducción de las relaciones existentes. Es una *crítica-práctica* hecha en forma teórica: es «práctica» porque la teoría económica, la ideología, tiene efectos sociales, es una fuerza de cohesión y reproducción. Hay, en segundo lugar, una *crítica-teòrica* hecha en forma ideológica, que apunta a la transformación de la realidad existente, que llama a su revolución.

La primera crítica se hace en términos de epistemología, aunque la especificidad del pensamiento marxista determina que esa batalla en la epistemología se de ligada a la crítica ideológica, a la puesta en claridad del papel ideológico de la economía política. Normalmente toma la forma de «ciencia» frente a «ideología pseudocientífica», y el argumento de autoridad es la realidad: Marx defiende su teoría como adecuada a la realidad, como reflejo de la realidad, mientras que la «ideología» de la Economía Política de su tiempo es un falso reflejo, es una realidad invertida lo que representa. En Marx, pues, hay una «realidad» y unas representaciones de la misma, representaciones que pueden ser más o menos ajustadas, más o menos reflejas. Esta

distinción nos parece clave.

La segunda crítica, la crítica a la «realidad» existente y descubierta con la nueva teoría, es de otro tipo: la realidad no es ideológica, ni falsa, ni invertida... A esta realidad, una vez conocida, o se la acepta o se adopta una posición revolucionaria. El «marxismo Kantiano» así lo entendió, y Colletti en *Ideología y Sociedad* (25), lo expone con tada claridad: «El socialismo es un fin, una meta, un objetivo de la voluntad y de la acción política. El marxismo, en cambio, como ciencia, es conocimiento objetivo e imparcial. Se puede aceptar la ciencia y no querer el fin (26).Es decir, estamos ante el problema del «es» y el «debe», ante el tema del «socialismo como opción ética». La ciencia se hace siempre en indicativo, y no hay apoyo para pasar al imperativo.

El problema, pues, es clave. Colletti dice, con mucha razón, que esta es la posición Bernsteiniana, la dominante en la II Internacional, y la dominante en la III Internacional. En ésta simplemente se ha añadido el «criterio del partidismo», pero sólo «yuxtapuesto y nunca mediado con él, esto es: pegado sólo con cola» (27). Estamos, pues, en uno de los puntos claves de la crítica al engelsianismo.

El centro del problema queda así configurado. Hemos reconocido en el marxismo una

clara distinción entre ciencia y realidad; hemos reconocido la crítica marxista a la ideologías o pseudo-ciencias en nombre de una ciencia verdadera que se presenta como tal por adecuarse a la realidad; y hemos reconocido, además, una actitud crítica ante la realidad, una actitud revolucionaria. Nos encontramos, pues, con un doble nivel del marxismo: como ciencia y como programa revolucionario. No como «teoría para la revolución», ni siquiera como «teoría revolucionaria» en sí misma, sino como ciencia que, ciertamente, *puede* o no usarse en un programa revolucionario. Estamos, pues, distinguiendo entre «marxismo» y «socialismo». El problema, pues, se plantea así: De Bernstein a la III Internacional, de Engels a Lenin, la concepción de la ciencia deja el hueco abierto a todo tipo de opciones, pues la ciencia es instrumento neutral y el fin no encuentra fundamento en ella.

Lo que no me parece justo de Colletti es precisamente esto: su valoración de la mediación *ciencia* y *conciencia de clase.* Ciertamente, es «imposible» si se establece en términos kantianos, pero, como hemos visto, el propio Schmidt, que reivindica la nueva puesta en relación —para su estudio— de Marx y Kant, encuentra que tal puesta en relación sirve sólo metodológicamente, no tanto para llegar a clasificar a Marx como

kantiano sino para descubrir la especificidad de su filosofía. Y por aquí, creo, deben ir las cosas.

En primer lugar, solo una posición metafísica, o una previa toma de posición ideológica, impide ver la relación ciencia-conciencia. Bastaría pensar en cómo el desarrollo del conocimiento, de la ciencia psiquiátrica ha generado una nueva conciencia ante las instituciones de «salud mental». La existencia de una relación conocimiento-conciencia merece, ciertamente, ser estudiada: pero es un «principio». La historia muestra, sobradamente, cómo el avance de la ciencia entraba en contraposición constante con la religión: el conocimiento *afectaba* a la conciencia. Esto me parece trivial. Ciertamente, podemos encontrar elementos recalcitrantes que se afanen en mantener, junto a la ciencia, ideologías que la niegan, pero la contraposición existiría y la «determinación en última instancia» corre a cargo de la ciencia.

Mostrar al obrero que el capital es plusvalía acumulada, que el beneficio o la renta salen del plustrabajo... no es, ciertamente, garantía de que adquirirá una conciencia de clase revolucionaria, pero me inclino a pensar que ayuda un poco. La relación ciencia-conciencia de clase, pues, puede ser pensada. El carácter de clase del marxismo no implica

su negación como «ciencia», como conocimiento objetivo. La «neutralidad» está tratada ideológicamente.

Colletti parece establecer la siguiente relación: afirmar el marxismo como «ciencia» lleva, necesariamente, a reducir el socialismo a simple «opción ética», lleva necesariamente a la posición bernsteiniana. Frente a ello llama la atención sobre la actitud de Marx en su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público.* No acepta que, como es habitual en los autores, se critique a otros en nombre de la «realidad», sino que considera que Marx *critica* al mismo tiempo la representación del Estado que tiene Hegel y el Estado real existente. Ciertamente, Marx critica la «representación» hegeliana del Estado, a la que considera «falsa metafísica», imagen invertida, etc.; y también, a otro nivel, critica al Estado real existente, cuya disolución persigue. Al igual que, como Colletti sigue diciendo, el Marx del *Capital* no solamente critica la representación de la producción capitalista que ha elaborado la Economía Política, sino que critica la producción capitalista real y existente. En suma, en Marx se dan siempre dos críticas: una crítica a las representaciones de la realidad y una crítica a la realidad misma. En la primera, creo que Colletti adopta una posición un poco unilateral, pues pa-

rece presuponer que las «representaciones» de la realidad que Marx critica reflejan fielmente la realidad, es decir, son «invertidas» porque la realidad está «invertida». Este presupuesto es el que le lleva a distintuir dos «realidades», la que *existe* y la que Marx quiere, de modo que la crítica de Marx a las «(pseudo) representaciones» se haría desde la «realidad» perseguida. Yo pienso que realidad no hay más que una, y que esta realidad es *expresada* de dos formas (en Marx y en Hegel, o en Marx y en Smith...). La crítica que hace Marx es desde la realidad que él expresa, la única que existe y que puede existir para él, la realidad que le permite conocer su aparato teórico, su ciencia. El análisis marxista es, pues, crítica a unas representaciones (y por lo tanto a las ciencias que las elaboran) desde otras representaciones, desde otra «realidad». Y ello quiere decir que el criterio a base de dicha crítica es, como casi siempre, el desajuste de las «representaciones» criticadas con la «realidad» o, si se prefiere, el desajuste entre la «realidad» descrita en dichas representaciones y la «realidad» descrita en la representación marxista. Podríamos decir que el problema está planteado en los siguientes términos: ¿Cuál es la verdadera realidad? Y en el mismo se juega ¿cuál es la verdadera ciencia? o ¿cuál es la ciencia y cuál es la ideología?

Luego hay otra crítica. Una vez —y aquí el orden lógico no pretende representar el orden histórico— Marx ha descrito la «verdadera realidad» es posible la crítica-práctica, la tarea de revolucionarla. Ciertamente, con este planteamiento parece que volvemos al bernsteiniano, al tema de la «ciencia neutral», etc., y a la «opción ética». Yo pienso que no necesariamente. De momento lo que quiero subrayar es que la afirmación de la unidad y simultaneidad de ambas críticas, como hace Colletti, es una salida para justificar una posición que compartimos, a saber, que «el marxismo además de una ciencia es ideología revolucionaria» (28). Pero una salida que disuelve el problema de la relación entre ambas críticas en la metáfora, que oscurece y no permite pensar dicha relación.

El problema es complejo y aquí solo pretendo apuntar las líneas por donde me parece posi ble el seguir una reflexión exclarecedora. Yo creo que sigue siendo válido un concepto de ciencia como conocimiento de una realidad objetiva, es decir, creo en un supuesto materialista. Creo también, por supuesto, que podemos seguir aceptando el concepto de «validez histórica» de las teorías. Lo que no creo es que esto implique el concepto de «nuetralidad» de la ciencia en el sentido en que suele utilizarse y, en concreto, en el sentido

que lo usa Colletti en su paráfrasis críticas del bernsteinianismo.

La perpsepctiva que antes apuntaba exige pasar del plano epistemológico al sociológico. En éste podemos aceptar que toda ciencia, verdadera o invertida, es decir, todo aparato teórico de análisis y conocimiento de la realidad nos ofrece unas «representaciones» que, sean o no «neutrales», en el sentido de poder ser usadas por distintas clases y para distintos fines (ciencia-instrumento), entran en relación con otras representaciones (ideológicas, morales, etc.). Relaciones más o menos contradictorias y que ponen a la orden del día la función social de todas esas representaciones. En este contexto una ciencia no de clase, en el sentido de no haber sido construida *para* o *desde* un programa político o una ideología determinada, tiene sus efectos en la lucha de clase, tiene sus efectos en la conciencia. Si, por ejemplo, la ciencia pone de relieve cada vez con mayor insistencia que la criminalidad tiene una base patológica, en definitiva biológica, no cabe duda de que las representaciones sociales de los aparatos represivos del Estado se verán afectados, como se vieron afectadas las representaciones del sol y del diluvio al descubrir las manchas solares o desarrollarse el estudio de los fósiles. Que dicha ciencia encontrará más o menos

resistencia, y que incluso podrá ser integrada «salvando la ideología» al mismo tiempo que los «fenómenos», hay que aceptarlo. Pero que la «opinión ética» no es la decisión de un sujeto puro pensante o «sintiente», sino una toma de posición objetivamente determinada, me parece necesario aceptarlo. En pocas palabras, la objetividad de la ciencia, la cientificidad del marxismo no implica la reducción del socialismo a «opción ética». El esfuerzo de Colletti por acercar ambas críticas me parece la reacción ante el problema del marxismo kantiano: pero una reacción que disuelve el problema sin resolverlo. Pienso que entre las dos críticas ni hay un *vínculo* de necesidad (y en ésto me parece que tenían la razón los marxistas kantianos) ni hay un abismo ontológico (en ésto tiene razón Colletti). Pero la solución no es el término medio, el ecléctico conglomerado resultante de reunir elementos diversos. La alternativa es otro punto de vista en el que se reconoce la determinación (o el condicionamiento) de la ciencia sobre la ideología. La clase obrera no solamente no tiene nada que perder, sino que no tiene nada que ocultar: no tiene necesidad de una representación del mundo conservadora, que bloquee las representaciones que la ciencia va ofreciendo. La ciencia está de su parte, en este sentido (aunque pueda ser usada contra ella en oca-

siones frecuentes). Evidentemente, solo es un elemento que no garantiza su liberación, ni siquiera su emancipación ideológica: pero un elemento que configura positivamente su ideología. O, en cualquier caso, la conciencia social sufre sus efectos de la ciencia. El paso del «socialismo utópico» al «socialismo científico» es una buena prueba histórica, aunque aquí la ciencia vino con retraso.

***

Colletti (29) ha señalado con acierto, aunque sea simplificar mucho las cosas, que las dos vías o claves interpretativas de Marx en los últimos tiempos son, por un lado, la configurada por la Escuela de Frankfurt (30), que reduciría la filosofía marxista a la teoría de la alienación, y así la filosofía y el marxismo a crítica, y por otro lado Althusser, que reforzaría la tesis de marxismo-ciencia. Ya hemos comentado la posición de Colletti, reivindicando el marxismo-ciencia frente a la «teoría crítica», acercándose así a Althusser, pero criticando a éste que vea en el marxismo, además de la ciencia, la dialéctica.

La insuficiencia de este esquema es clara en hombres como G. Prestipino. Este aborda el tema engelsiano en un terreno interesante y de fuerte actualidad: muy ligado al problema ecológico. Por lo pronto ya es un alivio encon-

trar a alguien que, con toda claridad, afirma que «No caben dudas de que a pesar de ciertas esclerosis estalinianas o post-estalinianas, la primera interpretación, ontológico-epistemológica, está más de acuerdo con las instancias de dimensión *ecológica* tal como se imponen en la actualidad (instancias de «respeto» de los equilibrios fundamentales básicos del mundo físico y biológico, instancias de defensa integral y oportuna contra las reales amenazas de destrucción de la especie humana o de regresión al seno de una naturaleza más elemental, impunemente manipulada o violada)» (31). Esa línea «ontológica-epistemológica», claro está, es la engelsiana, vía Lenin-Stalin, que afirma que «la realidad natural es independiente del hombre por sus orígenes y por su condición objetiva intentando dar a este concepto una fundamentación ontológico-epistemológica».

En realidad Prestipino se pone en la línea de R. Havemann, que en su *Dialéctica sin dogma* (32) ponía prudentemente al tanto de que los indudables abusos cometidos con la «dialéctica de la naturaleza» no podían usarse para negar toda dialéctica. En concreto, Prestipino señala cómo el contagio de buena parte del marxismo italiano moderno de «historicismo gramsciano» no hace justicia ni al marxismo ni a Gramsci.

Pero, manteniendo este enfoque, vayamos

al centro de la temática: la relación hombre-naturaleza. Prestipino subraya, con mucho acierto, la importancia de los trabajos juveniles de Engels, en los que la idea de «reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma» no sólo es la clave del programa político sino el eje de reflexión teórica. Efectivamente, el tema no solamente está planteado en el famoso *Esbozo de crítica de la Economía política* (22), sino que late como fondo de *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra* (34) y en sus numerosos trabajos periodísticos (35). Pero, además, Prestipino subraya que es el mismo tema de los *Manuscritos* de 1844, que sigue presente en el *Manifiesto*, y que se conserva en Marx y en Engels a lo largo de su vida. «No es solo filológicamente imposible aislar y excluir este tema del núcleo del marxismo, sino que es sumamente difícil probar que la primera relación (la relación hombre-naturaleza en las fuerzas productivas) sea, en Marx, o en un desarrollo coherente de la doctrina, conceptualmente reductible a la segunda o funcional a la segunda (a la relación social de producción entre los hombres mismos), como de distinto modo lo han propuesto Korsch, Adorno, Alfred Schmidt y otros» (36).

Yo comparto la idea de Prestipino de que, tanto en Marx como en Engels, nunca se

olvida ni el reconocimiento de la naturaleza objetiva ni la dimensión «natural» del hombre. Yo sí creo que, a veces, como en las *Tesis sobre Feuerbach,* se insiste en la «esencia social» del hombre, o se privilegia o embellece la intervención del hombre en la naturaleza, su poder de transformación sobre ella. Pero, en una valoración global y con menos apoyo en «tesis» esquemáticas y de coyuntura, creo que el *trabajo* no es «praxis», sino una relación entre dos términos, una unidad de opuestos.

Así pues, el reconocimiento de la naturaleza «objetiva» con su propio ritmo, con sus propias leyes, marcando unos límites de posibilidad (e incluso de necesidad) a la sociedad, es un presupuesto marxista aunque el historicismo de la praxis haya tendido a eliminarlo. En Marx esto aparece claro en la relación «fuerzas productivas»/«relaciones de producción», con el papel «determinante en última instancia» otorgado a aquellas. Ciertamente, algunas formulaciones poco precisas de Marx, hábilmente usadas y desplazadas, han tendido a convertir las «fuerzas productivas» en «relaciones de producción» (y a veces a la inversa). Recordemos el *Eros y civilización* de Marcuse (37), donde el desarrollo de las fuerzas productivas se identifica con incremento de la represión. Pero tampoco me parece válido, como hace Prestipino, dar a entender que el desa-

rrollo de las fuerzas productivas siempre es liberador potencialmente, aunque en concreto pueda ser usado para reproducir el dominio y la miseria. Esto ya lo había indicado Engels en el *Anti-Dühring,* al insistir en que hasta que el desarrollo de las fuerzas productivas no esté acompañado de unas nuevas relaciones de producción, aquellas producen efectos sociales negativos. Pero no es éste el caso, o no solo es esto. Yo pienso que hace un siglo no se veía, ni se podía ver, el fenómeno al que hoy asistimos: que el desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en una amenaza... no sólo porque el capitalista sea un «aprendiz de brujo», no solo por las relaciones de producción, sino por la amenaza de que la cantidad se transforme en cualidad. Es decir, hoy es difícil pensar que en una alternativa comunista las relaciones sociales se pudieran permitir el lujo de dejar «libremente» el desarrollo de las fuerzas productivas; hoy la amenaza no viene del mal uso (no solo del mal uso) sino del simple hecho de que esas fuerzas productivas, como expresión del dominio de lo social sobre la naturaleza, amenazan ésta. Hoy más que nunca se pone a la orden del día la necesidad de controlar nuestro dominio, de respetar la naturaleza, de mantener los equilibrios... Y todo ello quiere decir esto: presuponemos una naturaleza objetiva.

En resumen, tras el embellecimiento de la práxis, tras la dominancia de la tendencia reducir la naturaleza a lo social, hoy asistimos a una revaloración de la posición engelsiana, que otorgaba a la naturaleza una objetividad y una dinámica propia, específica y determinante en última instancia de lo social. Y, junto a ello, a un reconocimiento implícito del valor de la ciencia-conocimiento. Ciencias que nos dicen hoy que sí, que en la dialéctica naturaleza-sociedad el aspecto principal y dominante es hoy la sociedad, que está en condiciones —o casi en condiciones— de destruir la naturaleza, o degradarla a límites en los que la misma sociedad se juega su existencia. Y de esa práctica de destrucción no ha surgido la «conciencia» que garantice una nueva praxis salvadora. El domino sobre la naturaleza, que empezara como un reto fatal con el capitalismo, hoy se convierte en un poder destructor que amenaza las posibilidades de reproducción de dicho dominio. Yo diría que las dos tesis claves en el debate sobre Engels hoy están a punto de dicidirse en el terreno en el que realmente se deciden estas cosas: no en el de la ideología, sino en el de la práctica. Y la alternativa es ésta: no reconocemos esa realidad y objetividad de la naturaleza (asumimos ese principio materialista) y la situación que de la misma nos da la *ciencia,* al mismo

tiempo que reconocemos esa ciencia-instrumento subordinada a una racionalidad práctica (racionalidad práctica que no es simple opción ética ajena al marco de posibilidades que nos ofrece la misma ciencia), o seguimos ignorando el elemento natural-material preocupados sólo por la praxis social y la conciencia, confiando en definitiva en el presupuesto oculto de que la praxsis transformadora es, en sí, metafísicamente, liberadora y purificadora. Yo no sabría decir si es hoy la contradicción de clases, o la contradicción socialismo/capitalismo, u otra cualquiera, la principal. Sí, en cambio, me parece serio aceptar que la contradicción naturaleza-sociedad es hoy una contradicción fundamental y todo hace pensar que su importancia crece con rapidez. Y, como decía, en ella se juega la verdad, la «terrenalidad», de los dos principios «engelsianos». Y, sinceramente, no me preocupa en excesivo que se sigan negando dichos principios si en la práctica se actúa de acuerdo con ellos. Pues, curiosamente, no es raro ni mucho menos encontrar posiciones antiengelsianas articuladas con preocupaciones ecológicas coherentes —o, al menos, no contradictorias— con el pensamiento de Engels.

Como no es raro encontrar antiengelsianismo en opciones «reformistas», tanto como «revolucionarias». Recordemos el amplio debate en

el XVIII Congreso de la Sociedad Filosófica Italiana, donde el antiengelsianismo tomaba la consigna de liberar el marxismo del materialismo vulgar (38). Césare Luponini sería el motor de la discusión. Luponini había defendido en *Verità e Libertá* (39) una clara posición materialista, pero no tardaría en matizarla y corregirla.

Capítulo X.

«El actual interés teórico y político de Engels»

No deja de ser significativo que Kolakowski vea en la «filosofía de Engels» la base de una política reformista. Establecidas las dos grandes líneas, la «engelsiana» que iría de Engels a todo el «marxismo oficial», al menos hasta fechas recientes, pasando por Bernstein, Kautsky, Rosa, toda la II y la III Internacional, Lenin incluido aunque con esa característica de ser filosóficamente engelsiano y políticamente marxista; y la «marxiana», que del marxismo de los años 20 ligaría con todo el marxismo occidental hegeliano-praxeológico...; establecidas, insisto, estas dos grandes líneas Kolakowski ve en la primera, políticamente reformista, la miseria del movimiento obrero. Y el mal de esa política reformista reside en la «filosofía engelsiana», especialmente en su reducción del hombre a prolongación de la naturaleza, en su ligazón de ciencia-conocimiento, de conocimiento como «reflejo» de la realidad, y en su concepto de «práctica» como experiencia, como experi-

mento y verificación. La otra vía, políticamente revolucionaria, es así por su base filosófica «marxiana», que para Kolakowski consiste, fundamentalmente, en la separación hombre/naturaleza, en la reducción de la naturaleza a «naturaleza socializada», a producto de la praxis en la identidad sujeto-objeto en la teoría social, en la historización del conocimiento hasta reducirlo a conciencia histórica, en el concepto de «praxis» como referencia última de valor (ético, político o gnoseológico).

Las implicaciones son muchas e importantes, aunque estén más o menos explicitadas. Por ejemplo, el tema lininista de la «consciencia de clase», recibe un tratamiento muy distinto en uno u otro enfoque: en la primera toma sentido la «importación» desde fuera de la conciencia de clase, ya que ésta no surge de la «praxis» sino mediatizada por la ciencia; en la segunda, aunque nunca queda suficientemente claro, la conciencia emerge de la «praxis» por principio.

También afecta a la concepción del socialismo: en el primer enfoque el socialismo aparece como un «producto» prefigurado mediante la representación de la sociedad que nos da la ciencia marxista, mediante el análisis, y construido tecnológicamente mediante la intervención política, mediante la práctica guiada por la ciencia, por una estrategia

apoyada científicamente; en el segundo enfoque el socialismo es una configuración de la conciencia, y su forma y contenido varía con esa conciencia, con la nueva praxis.

El Partido, para la primera línea, es un instrumento necesario dentro de la programación de la lucha por los objetivos socialistas; en la segunda, la organización, siempre flexible, renovada, histórica, surge de la lucha, sin mayor valor que el de expresar un momento de conciencia. La Revolución sería, para los primeros, un acto de voluntad política, una vía necesaria para conseguir unos objetivos; para los segundos la revolución es un efecto de un movimiento global en el que la maduración económica —nueva praxis— va acompañada de la maduración moral e ideológica de la clase trabajadora.

Por supuesto que estamos esquematizando, pero esta descripción de las posiciones extremas es la que suele salir en el debate. Las críticas al «socialismo científico» como «socialismo de los sabios» frente al pobre conocimiento empírico de los obreros; al «partido de vanguardia» como «técnicos» de la revolución, como administradores de los tiempos y los ritmos de la marcha hacia el socialismo; a la «burocracia» de los profesionales de la ciencia y la técnica de la revolución... estas críticas expresan, a mi entender, la polariza-

ción antes señalada. Por supuesto que, en la realidad, las posiciones concretas están mucho más matizada, y la demarcación no es tan rígida. Pero en el debate gusta, y es natural, de radicalizar al extremo.

Así Engels, que tantas críticas ha sufrido por su «dialéctica», por la extensión de la dialéctica incluso a la naturaleza, aparece como el positivista-tecnológico cuya filosofía apoya la «vía parlamentaria».

I. Fetscher, como indiqué anteriormente, también ha intervenido en el debate con posiciones que, por inspirar las de Kolakowski, vale la pena resumir. Para Fetscher (1) el engelsianismo tiene claras relaciones con los intereses de la política de la socialdemocracia alemana, aunque no deja claro si dicho «engelsianismo» es de Engels o bien una re-elaboración socialdemócrata. Los dos principales intereses políticos a que alude son: Primero, el «partido revolucionario» podría así, en su programa teórico y reformista, justificar su actitud expectante y su posición fijada en el juego político en el Estado burgués. O sea, en nombre de la ciencia y de las leyes objetivas se permitiría legitimar cuantos aplazamientos creyese oportuno de la llamada a la lucha por la revolución; segundo: el «socialismo científico» así entendido, como una tecnología de la ciencia, de la historia, respondía bien al «partido de funcio-

narios», en el que el aparato «cualificado» intelectualmente decide la estrategia y la táctica y la impone a las masas obreras. El «socialismo científico» pasaba a ser autojustificación ideológica del partido de los manipuladores.

El discurso de Fetscher es muy persuasivo al caer en un clima ideológico de rechazo «teórico» de la política socialdemócrata. Y me parece que la facilidad con que se acepta la política socialdemócrata como «expresión (y casi efecto) de la filosofía engelsiana se debe a esa actitud ideológica, ya que ni es tan «evidente» la relación de *casualidad* o de *expresividad* entre filosofía y política ni, en concreto, es tan aceptable el análisis —o su ausencia— de la articulación entre filosofía engelsiana y política reformista.

Eleonora Fionari (2) ve las cosas de manera muy distinta. Considera que el Marxismo «crítico», (es decir esa línea abierta desde Lukács-Korsch a la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno (3) y Marcuse (4), aunque también Horkheimer (5)) aportará materia prima y refugio de autoridad a todo el marxismo antiestalinista y de la desestalinización, constituyendo, en palabras suyas, una especie de «humus teórico» muy apropiado. Para E. Fiorani este marxismo de la desestalinización haría escasas aportaciones, limitándose a repetir y divulgar, a treinta-cuarenta años de

distancia, los puntos claves de la filosofía de la praxis de los años veinte, si bien limando y ocultando todo aquello que resaltaba el elemento de clase (pues, en definitiva, la crítica jovenlukacsiana al «engelsianismo» era por la izquierda y con fuerte carga obrerista).

Prestipino (6) señala cómo por los años 40-50, bajo hegemonía staliniana, «una versión literal y a menudo acrítica de la hipótesis de Engels vuelve a tener auge», en el «diamat» y el marxismo oficial de los PC europeos. Pero desde los cincuenta se afianza la corriente neopositivista que acaba rechazando la dialéctica, y bien representada por Della Volpe (7), simultánea con el afianzamiento del historicismo de la praxis en hombres como Lefebvre (8), L. Goldmann (9), Kosik (10), y la Escuela de Frankfurt, así como Sartre y Merleau-Ponty. O sea, si en la línea de Della Volpe, que en alguna manera llega hasta Colletti (11), la tendencia es contraponer dialéctica a ciencia, y por tanto extirpar la dialéctica del marxismo, en la lukacsiana-frankfurtiana la tendencia es a reducir la dialéctica a crítica, es decir, la *«dialéctica negativa»*.

El marxismo «crítico» de los años 20 rechazó la problemática filosfófica y tendió a considerarla «degeneración» positivista o materialista del marxismo originario, al mismo tiempo que hacía a esta filosofía responsable ora de la

degeneración economicista y evolucionista socialdemócrata, ora del stalinismo. Engels era puesto como responsable filosófico, al igual que el marxismo de la desestalinización no ahorrará esfuerzos para identificar a Engels como el padre del *diamat*. Eleonora Fiorani señala tres factores necesarios para explicar esta posición:

1. A la muerte de Marx, Engels era el heredero legítimo y el depositario de la doctrina marxista. La autoridad de su persona, de sus escritos y de su amistad y cooperación con Marx hacían difícil un uso arbitrario del marxismo, incluso en los temas no tratados por Marx. Por tanto, cualquier intento de separar a Engels de Merx tenía que centrarse en el debate sobre el «engelsismo» como «versión» engelsiana del marxismo. Esto es lo que ocurriría —si bien con tono moderado y con frecuentes halagos a Engels— en el *Bernstein-Debatte*. Incluso F. Adler, en su «*F. Engels y las ciencias naturales*» (1907), puede hacer una interpretación «machista» de Engels. Pero tras la batalla de Lenin contra el «empiriocristicismo», las cosas quedan enormemente radicalizadas y claras: no será posible declararse socialista y no marxista, marxista y no engelsiano, materialista en teoría social y no materialista en gnoseología.

Por su parte, Stalin seguirá afirmando la

unidad de Marx-Engels y a la filosofía marxista. Aunque en Stalin pasa un poco —o un mucho— como en los primeros momentos de la línea «ortodoxa» de la socialdemocracia: no se pasaba de «fidelidad a la letra», de la proclamación de los principios, aunque en la práctica se entrara en contradicción con ellos conscientemente o no.

2. Engels había cuidado mucho de dar unidad y sistematicidad a la filosofía marxista. El era consciente de que ya en su vida aparecían tendencias y derivaciones a la hora de interpretar los textos marxistas y los suyos propios. Se imponía una tarea de sistematización que impidiera el progreso de tales derivaciones. O sea, se imponía una fundamentación filosófica de la teoría marxista, una fundamentación de la teoría materialista de la historia sobre una epistemología materialista. Y esta será la tarea que aborde en su *Anti-Dúhring,* en su *L. Feuerbach* y en su *Dialéctica de la naturaleza.*

3. Tal filosofía ponía sobre el tapete dos principales problemas: le fin de la filosofía y la cientificidad de la teoría revolucionaria. Dos problemas que definen o inducen otra larga serie, como el referente a las ciencias naturales y su estatus teóricos, al destino de la ciencia en manos del proletariado.

Estos tres factores, considerados por Fiorani

esenciales para comprender el anti-engelsismo del marxismo «crítico», le llevan a ver este anti-engelsismo como rechazo del materialismo dialéctico. Rechazo que, para ella, suele ser de dos tipos:

a). Atacando el *materialismo:* entonces se suele aceptar una dialéctica sólo en el dominio de la historia y se rechazan todos los problemas de la relación entre ser y conciencia, sustituyéndolos por la problemática de una «intuición inicial».

b). Atacando la *dialéctica:* entonces se niega la presencia de la dialéctica en lo *real,* y se reduce su presencia solo a la razón.

En otras palabras, en el primer caso se toma el camino de la «filosofía de la praxis», en el cual el materialismo histórico no necesitaría una fundamentación gnoseológica materialista general, sino al contrario, dicha filosofía supondría la superación de la vieja alternativa entre materialismo e idealismo en gnoseología. Esta sería la posición del joven Lukács, de Korsh y la teoría crítica, así como del marxismo «instrumentalista». Y se caracterizaría porque —en el primer caso infravalorando las ciencias, en el segundo revaluándolos— se niega a las ciencias su papel configurador de una nueva «welstanschauung».

En estas posiciones se apoyarían S. Hook,

A. Pannekoek y Marcuse. En Italia faltaría más que en ninguna otra parte todo debate sobre la relación ciencias-materialismo dialéctico, deminando en cambio una síntesis entre marxismo y cultura nacional con carácter crocio-marxista, síntesis del neoidealismo y del marxismo. Por ahí enraizaría la versión del Gramsci historicista antimaterialista con contagios pragmatista. (Ver Tamburrano, Lombardo Radice, Carbone, Aloisi, Manacorda-Muscetta, Garin, Perinetti...(12).

La segunda corriente estaría representada por la escuela dellavolpiana. Entienden la dialéctica marxista, la única materialista, como «unidad» y «exclusión» de opuestos y pretendiendo garantizar al mismo tiempo el «conocimiento» y la «realidad». Para ellos la dialéctica es subjetiva, no sólo no se confunde con la dialéctica fuera del proceso de conocimiento, cosa que ni enEngels se confunde, sino que se reduce la dialéctica a la razón. Frente al mundo material, hecho de cosas determinadas, se contrapone la racionalidad (no-material) como principio de relacionabilidad. O sea, la Razón como principio de unidad y de relación frente al mundo como principio de determinación y distinción.

«La dialéctica como ciencia del movimiento y de la mediación de los objetos reales y lógicos viene sustituida por una dialéctica como arte

discursiva intermedia entre la matemática y la erística» (13). Es la dialéctica como simple método interno del pensamiento, como instrumento del pensamiento para conocer lo real. Pero, en rigor, sería un método inservible, pues trataría de captar mediante un esquema dinámico, objetos presupuestos fijos. Por ello los dellavolpianos no hacen sino una llamada a «salvemos lo insalvable», es decir, los fenómenos. Y con ello, se quiera o no, la materia vuelve a ser «en sí».

Además de Della Volpe, aquí se alinean Colletti, N. Merker, M Rossi, y de alguna manera Althusser (14).

Habría que señalar, junto a estas dos grandes corrientes, otras menores, como la síntesis entre marxismo e instrumentalismo que hace G. Preti (15), Perinetti (16), A. Schmidt (17) y todo el «Politécnico» italiano. También a destacar la interpretación hegeliana del marxismo por el Lukács maduro de *«El joven Hegel»* y *«El asalto a la razón»,* desde un punto de vista ortodoxo; y fuera de la ortodoxia, pero en línea hegelianizante, a R. Dunajevskaja (18), E. Bloch (19).

Ch. Glucksmann en planteamientos muy diferentes (20) resalta en el marxismo hegelianizado una serie de tesis en las que Engels es puesto en cuestión. Sería las siguientes:

1. Separación radical entre naturaleza e his-

toria. Con ello se puede reducir la dialéctica a la historia. Solo hay dialéctica *de* y *en* la historia, que es donde se revela el proyecto humano, el sujeto y la totalización. Así se puede *olvidar* la relación Humanidad/Naturaleza. o sea el «proceso de trabajo», así como el lugar de «la cuestión natural en el marxismo». Pues, como Moscovici (33) ha señalado, la historia de los órganos productivos del hombre, comprendida en el concepto de fuerzas productivas, pasa por la relación entre el orden natural y el orden social, y por la penetración conceptual de su interrelación.

2. *La naturaleza no tiene historia.* La naturaleza es lo *en sí,* estructura sin historia, dominio del entendimiento analítico (a la vieja usanza Hegel-Kant); mientras que la historia es el *para sí,* la interiorización, el proceso de superación de las diferentes alienaciones, el dominio de la razón dialéctica, de la praxis.

3. *Primado de la totalidad.* El cual domina la dialéctica y la convierte en idealista, al msmo tiempo que convierte al proletariado en *sujeto* filosófico. Una dialéctica que reposa sobre la hegemonía de la relación *parte-todo* y no sobre la relación de *contradicción* entendida como manifestación de un proceso interno a las cosas.

Estos tres presupuestos están en la base de la mayor parte del antiengelsianismo izquier-

dista-hegelianizante. Y no es mero azar que Lukács, en su prefacio de 1967 a la *Historia y conciencia de clase* reevalúe su «marxismo hegelianizado», critique su confusión entre lo «objetivo» y lo «reificado», que venía de Hegel, y descubra así las raices de su propio anti-engelsismo.

De cualquier manera, en la actual fase de capital monopolita de Estado, de fuerte presión de las ciencias, tanto el reformismo de los «reformadores» como el idealismo izquierdista toman posición en relación a Engels y al materialismo dialéctico en el marco del problema de las *ciencias.* Cosa normal, tanto por el fuerte papel de las ciencias en el sistema productivo como en su relación con las ideologías (ideologías de la productividad, tecnocratista...). Unos apuntan a la ciencia como perteneciente a lo «social», formando parte de la «ideología represiva»; otros la ven sin más liberadora. La primera, cuyo origen teórico es un «hegelianismo marxistizado», y cuya base sociológica pasa por la sociología crítica americana, acabarán en una crítica a las ciencias en nombre de una filosofía. Es el caso Marcuse (21). En la segunda, se esfuerzan en mostrar la incompatibilidad del marxismo-leninismo con el desarrollo científico y persiguen acabar con el «periodo dogmático» que remontan hasta Engels.

Ch. Glukcsmann también somete a crítica la otra forma de «antiengelsianismo», el antiengelsianismo semiencubierto y que, como venimos insistiendo, el «marxismo occidental» y «crítico» acostumbra no solo a confundir o identificar con el engelsianismo, sino a tomarlo por «engelsianismo». Me refiero a la variante «reformista-revisionista de la filosofía marxista», en palabras de Gluksmann. El presupuesto de esta opción sería el «agnosticismo», concretado en la radical separación entre juicios de hecho y juicios de valor, y a nivel ontológico entre naturaleza e historia, lo cual determina necesariamente el socialismo como «opción ética». Glukcsmann piensa que la negación de la «dialéctica de la naturaleza», condensada en la tesis «la naturaleza no da saltos», es el principio legitimador del «evolucionismo» en la naturaleza, que luego, sorprendentemente, se extiende a la historia.

A otro nivel, y enfrentándose al austromarxismo, y en especial a Adler, Glukcsmann señala que la distinción ciencia/filosofía, o mejor, su separación, presupuesto necesario para poder sentar la tesis de la posibilidad de articular el marxismo-ciencia con cualquier filosofía, y en especial el kantismo, es otra forma de reproducirse una fundamentación filosófica de una política revisionista.

Como se ve, el debate es oscuro y complejo.

Y me temo que lo seguirá siendo mientras no se aborde con más rigor y menos ideologismo el estudio de Engels, la relación de su pensamiento con el «engelsianismo» de la socialdemocracia y del «diamat» y, por último, lo que realmente hay de Engels puesto a debate.

De cualquier manera, me parece que algo debe ser puesto sobre la mesa: la necesidad del estudio de la «filosofía engelsiana». Y debe hacerse globalmente e históricamente. E. Fiorani (22) ha iniciado ya ese trabajo, partiendo del supuesto de que la tarea de Engels fue la de formular la filosofía presente en la teoría cientíica de Marx, y con la conclusión de que el materialismo dialéctico es esa filosofía. Pienso que el trabajo es válido, si bien debe ser acompañado de estudios más históricos que permitan ver las distintas formulaciones filosóficas como tomas de posición desde una filosofía que hay que extraer de sus manifestaciones en esas tomas de posición, como tomas de posición desplazadas según las reglas de la lucha filosófica y las condiciones de la misma impuesta por la coyuntura.

Así, y solo así, tras la realización de estos trabajos, podrá abordarse el debate sobre Engels a través de sus manifestaciones históricas. Y las cosas que hay en juego son muchas. Desde la concepción de la «revolución» (en un caso cambio en las relaciones de producción y fin de

la explotación; en otro «recuperación de la esencia perdida», desalienación, liberación abstracta), a la misma concepción del marxismo (en un caso instrumento, arma de lucha; en otro conciencia histórica, superable constantemente); desde la concepción del partido (en un caso cuadro de dirigentes, bien armados teórica e ideológicamente; en otro caso una ambigua concepción de «partido de masas», con tendencia a ser disuelto en la «organización de clase» que no acaba nunca de ser bien definida), a la concepción de la estrategia (en un caso basada en una política de intervención en la coyuntura en la perspectiva de un objetivo definido y guiados por la «ciencia» marxista; en otro caso basada en una concepción espontaneista, confiando la conciencia al desarrollo de la práctica y presuponiendo que todo movimiento es liberación y que el fin de la historia es la liberación, la desalienación, etc.).

Christine Glucksmann (23) ha visto con claridad no solamente la superficialidad con que la obra de Engels ha sido tratada, y el uso unilateral de la misma, sino las muchas cosas que están en juego —no siempre explicitadas— bajo las mil formas de interpretar y combatir la filosofía engelsiana. Ve el denominador común de todas ellas en el *antimaterialismo,* lugar que une al crítico burgués y al crítico izquierdista. Pero quizás lo más destacado de

su análisis es su observación de que todos los esfuerzos por separar a Marx y a Engels, de romper la unidad de la linea marxista-engelsiana, responden a una iniciativa burguesa.

Me inclino a pensar que este lenguaje radicalista y sectario no es el más apropiado para abordar el tema de Engels con la seriedad y objetividad que merece y requiere (aunque comprendamos el desplazamiento al extremo de la Glucksmann en la lucha ideológica de la coyuntura). De todas formas, queda sobre la mesa la siguiente interrogante: ¿no beneficia a la burguesía toda partición en un marxismo bueno y otro malvado?

Y quizás podríamos ir un poco más lejos. Y podríamos preguntarnos por qué el «marxismo bueno», aceptable, ha sido siempre un marxismo reducido a sociología crítica y a opción ética, a humanismo antopológico, a filosofía de la alienación... No cabe duda de que los padres Calvez (24) o Bigo (25) y tantos otros no tienen motivos para preferir a Marx sobre Engels a no ser éste: Marx deja un hueco, un flanco vulnerable en el que es posible realizar esa alquimia reduccionista. De nuevo es el «joven Marx» el lugar preferido. Pero podríamos preguntarnos por qué no el «joven Engels», tan joven-hegeliano (26)... Aunque el joven Engels es casi desconocido (27), es obvio que no deja tantos huecos como el joven Marx. Pero ello

invita a replantearse la incidencia recíproca entre ambos en la producción del materialismo histórico. Textos como el de M. Klein (28) resultan cómicos y de efectos imprevistos. Cómicos, porque —en este caso embelleciendo a Engels— resaltan lo avanzado de las ideas del joven Engels y constantemente recurren a cubrirse de cualquier sospecha de que Engels se anticipara cronológicamente a Marx en el avance de las tesis claves del marxismo; de efectos imprevistos porque, efectivamente, estos esfuerzos doctrinaros por cubrirse contribuyen más a acentuar la sospecha y a despertar el interés de la participación de Engels en la elaboración teórica del materialismo histórico. Otra razón más que intensifica la necesidad de estudiar a Engels, ahora al joven Engels.

La cuestión antes planteada, de si toda división en dos marxismos, el bueno y el malvado, y la reducción alquimista del primero a ciertas versiones señaladas, debe ser tenida en cuenta Por supuesto que uno puede hacer abstracción del efecto de sus posiciones teóricas, de anteponer la «verdad» o la «realidad» a los efectos político-ideológicos de la misma. Pero, aunque así sea, aunque nada importe que el marxismo se desarrolle —como toda teoría— a nivel técnico y a nivel social, de implantación en el espacio de la conciencia social..., aunque uno opte por dedicar su interés al primer nivel

y despreciar el otro, aun así, y precisamente adoptando las reglas de ese plano teoricista, nos parece poco serio e inconsecuente no situar el pensamiento de Engels en su lugar: no solamente en una coyuntura histórica sino, particularmente, en la perpectiva de que Engels, como todo marxista, anteponía sin duda el interés del afianzamiento del marxismo en el movimiento socialista al interés de su perfeccionismo teórico. Y decimos «anteponía», que no expresa desprecio al desarrollo teórico. Y creemos que, a este nivel, viene a cuento subrayar la, polémica sobre Lenin, tan acusado por su ignorancia, su chato empirismo, su superficial mecanicismo...expuesto en *Materialismo y Empiriocriticismo* (29). Creemos que estas críticas (30) tuvieron adecuada respuesta en trabajos como los de Althusser (31), D. Lecourt (32) y otros (33).

Ahora bien, ese esfuerzo por dividir el marxismo, por separar de él el engelsianismo, no solamente tiene como efecto la posibilidad de domesticar el marxismo, reducirlo a sociología critica al estilo de la Escuela de Frankfourt (34), a formas humanistas y progresistas a lo Garaudy (35). El antiengelsianismo es tambien una forma de fundamentar una política reformista. No es arbitrario que ya Adler (36) el día de la muerte de Engels afirmara la necesidad de sustituir la base materialista del so-

cialismo por una base kantiana. No es accidental que Bernstein pusiera bajo llave la *Dialéctica de la Naturaleza,* que no vería la luz hasta 1925, hasta el punto que ni Lenin leyó la obra. Sin duda Bernstein tenía razones para guardarla, tanto más cuanto que él justificaba su «revisión» del marxismo confesándose fiel seguidor de Engels (37).

No, las cosas no suelen ser arbitrarias. De todas formas pensamos que el tema del marxismo kantiano y del proceso revisionista en la socialdemocracia alemana necesita estudios más serios, y sobre todo necesita ser estudiado sin los prejuicios que la lucha ideológica «antirevisionista» ha generado. Pero, aún así, aún pensando que Bernstein debe ser explicado, y no solo condenado, y que el reformismo y el reformismo son dos procesos de gran interés, configuradores de una etapa importante del marxismo, a pesar de ello pensamos que Bernstein contribuyó poderosamente al posterior antiengelsianismo.

Y no faltan anécdotas divertidas o tráficas. El propio Engels escribía a Bernstein el 23 de abril de 883 diciéndole: «El sainete del ruin Engels que ha falseado el bravo Marx se ha representado un número incalculable de veces desde 1844». Apenas meses después, cuando comienzan las acusaciones de «revisionismo» contra Bernstein, éste usa cartas y «Prólogos»

censurados (38) mostrando que no hace sino seguir a Engels... Mientras tanto, la *Dialéctica de la Naturaleza* duerme en sus cajones.

No es extraño que así, y debido al acceso estudio de Engels, éste haya sido una vez yotra visto como positivista-evolucionista, como mecanicista. Así lo ve Kolakowski, y así le pone como cabeza del reformismo. Pero las cosas no son tan claras. Y la Glucksmann considera todo lo contrario: solo liberando a Marx de Engels se puede justificar una política reformista.

En resumen, las formas de antiengelsianismo son muy diversas, y lo que se juega en la crítica a la filosofía engelsiana son cuestiones políticas y estratégicas de mucha importancia. Acabamos de ver cómo el esfuerzo por la desmaterialización del marxismo ha tomado a veces la forma de «desengelsización» del mismo. S. Timpanaro (39) también ha subrayado cómo el antiengelsianismo es un síntoma de idealismo. Y, con frecuencia, este antimaterialismo pasa por la hegelianización, como ocurre en el llamado «marxismo occidental». El problema de la relación Hegel-Marx y, más en concreto, la presencia de elementos hegelianos en el marxismo, es un debate largo, pero que en la década pasada ha ocupado un primer plano. A pesar de la extensa y valiosa producción teórica sobre el tema no creemos que el debate haya acabado. La ideologización

del mismo, lo que se ocultaba y se jugaba en el debate, las mismas tomas de posición previas, en fin, toda una larga serie de factores que gan tenido como efecto que las espadas queden en alto, todo ello permite sospechar el carácter tendencioso o polarizado de los análisis.

Como ha señalado Ch. Glucksmann (40), dicho debate coincide con la explosión de los estudios hegelianos en Francia, de la mano de Kojève, en el cual beberán de Bataille a Lacan y Sartre. Es el predominio del Hegel de la «fenomenología», fácilmente reducible a diversas formas de humanismo y existencialismo. Es el Hegel de la separación entre naturaleza e historia, de la dialéctica de la historia (y no de la naturaleza), del sujeto, del predominio de la totalización... Y sin duda esa lectura de Hegel determinaba la reflexión sobre la relación Hegel-Marx.

Pero, cara a lo que aquí nos interesa, la hegelianización del marxismo, tarea llevada a cabo reiteradas veces por opciones izquierdistas, también implicaba separar a Engels de Marx, implicaba condenar (ya que no encerrar en un cajón) la *Dialéctica de la Naturaleza.* Dicho de forma más amplia: hegelianizar a Marx exigía condenar el materialismo dialéctico.

No queremos decir que la lucha contra el materialismo dialéctico vaya siempre necesa-

riamente ligada al marxismo hegelianizado. No, la batalla al materialismo dialéctico se ha dado desde frentes muy diferentes. Lo que afir mamos es que, primero, uno de esos frentes ha sido el de la hegelianización de Marx; segundo, que las distintas formas de rechazo del materialismo dialéctico van estrechamente ligadas al antiengelsianismo. Creemos que no es descabellada la hipótesis de que el combate al marxismo en el frente filosófico se centra en el materialismo dialéctico, y que el antiengelsianismo, el esfuerzo por separar a Engels de Marx, es una forma estratégica de esa lucha contra el materialismo dialéctico. En cualquier caso, lo que sí nos parece innegable es la estrecha relación de ambas polémicas.

Ya de sí invitas a sospechas que Korsch, el joven Lukács, Sartre... reúnan en sí un más o menos abierto y descarado antiengelsianismo junto a una clara influencia de la filosofía hegeliana. Más sospechas surgen —aunque aquí se introducen nuevos elementos— cuando se descubren las estrechas correlaciones del marxismo hegelianizado con el antiestalinismo, cuyos escasos trabajos filosóficos no pasan de ser una sistematización-esquematización-divulgación de la filosofía engelsiana. De todas maneras, una primera impresión, basada en el recuerdo de lecturas pasadas no orientadas a este problema, me lleva a pensar que

también aquí la confusión es grave. Unas veces es el Engels bernsteiniano-positivista-darwinista el que se dibuja para confrontarlo al Marx hegelianizado; otras veces es la «dialéctica de la naturaleza», antipositivista, antievolucionista, la que se reconstruye para enfrentarla al Marx historicizado. Una «dialéctica de la naturaleza» arrancada de su génesis, de su proyecto, de su tiempo. Sin caer a priori en el embellecimiento que de ella hace Ch. Glucksmann, que llega a ver en ella un auténtico «laboratorio de trabajo», lo que sí nos parece imprescindible es situarla en su momento, en relación con el estado de la ciencia de su época, y en el marco del esfuerzo engelsiano, correcto o equivocado, pero esfuerzo por sistematizar y fundamentar filosóficamente el marxismo en un momento en que el desconocimiento de Marx, su escasa asimilación y la falta de intelectuales marxistas generaban desviaciones e interpretaciones de todo tipo y situaban al marxismo en una situación débil frente al neokantismo y positivismo dominantes. Olvidar esto, olvidar que es una obra escrita de forma discontinua, a retazos, que queda inacabada, que el mismo Engels no llega a publicar ni parcialmente..., olvidar ésto es una grave injusticia teórica.

Por otro lado, son frecuentemente olvidadas las relaciones de Engels con Hegel. Se silencia

que Engels conocía de cerca y bien a Hegel, que fue un apasionado jovenhegéliano, que en los años que él se dedicaba, en los ratos libres, a ir elaborando la «dialéctica de la Naturaleza», entusiasmado por descubrimientos como el de la célula, por los avances en biología que permitían de una vez por todas implantar el materialismo en el estudio del hombre, precisamente en esos momentos escribía a Marx pidiéndole que le enviara «La Filosofía de la Naturaleza» de Hegel.

Sin duda alguna que hay razones para diferenciar a Engels de Hegel. ¡Todas!. Pero casi las mismas que para diferenciar Marx de Hegel. Lo que subrayamos es que mientras se ha hegelianizado a Marx en numerosas ocasiones —o mejor, mientras que se han hecho serios esfuerzos por descubrir la herencia hegeliana de Marx, del joven y del maduro— no ha pasado lo mismo con Engels. Al contrario, aquí se silencia, casi parece impensable plantearse la relación Hegel-Engels. Precisamente por eso, según creo, el Instituto de Ciencias de la URSS, a través del Instituto de Filosofía, con motivo del 150 años del nacimiento de Engels, editaron el colectivo «Engels y la Filosofía de Hegel» (41). La verdad, con escaso interés, con pobreza de análisis, con ese tono panfletario al que nos tienen tan acostumbrado. Pero que, en cualquier caso, nos permite pen-

sar que eran conscientes —o que acertaron— al apuntar donde estaba el problema.

En este proceso de hegelianización del marxismo y separación de Marx-Engels merece ser destacado uno de los constantes argumentos, a saber, el referente a la distinta relación de Marx y de Engels con las ciencias naturales. Por supuesto que se conocen las simpatías de Marx por Darwin, y se tienen bien en cuenta las numerosas veces que Marx compara el desarrollo de las formaciones económicas con los procesos naturales. Pero, a pesar de ello, aquí Engels es el empirista-evolucionista y Marx es el defensor de una teoría de la sociedad de cientificidad específica, de metodología y dialéctica propias.

Las «lógicas» del Capital, las «lecturas», de los últimos tiempos sin duda han contribuido mucho a mejor conocer la obra de Marx. Pero, en lo que concierne al tema de la relación entre ciencias naturales y ciencias sociales, en la manera de plantear dicha relación Engels y Marx, creo que no se ha salido de los tópicos.

N. Badaloni (42) puede, con gran rigor, y manejando la más moderna literatura sobre epistomología y teoría de la ciencia, mostrar la «actualidad» de buena parte de la filosofía engelsiana. Y André Demichel (43) puede poner de relieve cómo en el último Engels se encuentran abordados los problemas que aún hoy si-

guen siendo discutidos en el campo socialista. Sin embargo, mientras no se aborde un estudio global de su obra, de la génesis de la misma, y bien situada históricamente, no saldremos de la utilización de Engels desde tomas de posición previamente consolidadas.

Pienso que las cosas en juego son suficientemente importantes —si la simple ignorancia no lo es ya— como para que nos replanteemos seriamente si no vale la pena «leer a Engels», aunque sea con el riesgo de producir «lecturas» a todo tren, como ha ocurrido con Marx. Mientas este trabajo no esté hecho seguiremos con una pobre y lastrada comprensión de la historia del marxismo.

Barcelona, Julio 1979
J.M. Bermudo Avila.

APÉNDICE

Antimaterialismo, antiengelsianismo y lucha por el sujeto.

Una relectura del libro de S. Timpanaro, *Sul materialismo* (1), especialmente uno de los cuatro ensayos que recoge, «Engels, materialismo, *libre arbitrio*», nos ha llevado a profundizar un poco más la reflexión sobre este tema. Señala Timpanaro la «característica común», tal vez la única, del marxismo occidental: «la preocupación por defenderse de la acusación del materialismo». Preocupación que vendría a expresar la subordinación del pensamiento marxista a la hegemonía de la filosofía occidental académica, tendiente siempre a constituirse como *filosofía del sujeto,* es decir, asumiendo como tarea principal y casi única la de poner y fundamentar la subjetividad como libertad. Y aunque los ensayos de Timpanaro datan de finales de los años 60, la década que los distancia de nosotros no ha hecho sino ponerlos de actualidad, dado que en los ambientes filosóficos progresistas el esfuerzo por recuperar el «yo», disuelto en la objetividad tanto por la racionalidad científica como por el fuer-

te impacto del método estructuralista en las ciencias del hombre, ha pasado a ser una tarea urgente y constante, con sus efectos en cuanto a la «recuperación» de algunas filosofías espiritualistas del pasado siglo.

Pero, recuperando el hilo de nuestra reflexión en Timpanaro, destaquemos su claridad de discurso y la nitidez de su posición: «Marxistas gramscianos y togliatianos, marxistas hegeliano-existencialistas, marxistas neopositivizantes, freudianizantes, estructuralizantes, a pesar de las profudas diferencias que les separan, están de acuerdo en alejar cualquier sospecha de coincidencia con el materialismo *vulgar* o *mecanicista;* y con tal celo lo hacen que junto con la vulgaridad y el mecanicismo desechan el materialismo *tout court*». Para los efectos, pues, es indiferente que con ello se pretenda salvar la dialéctica, la historicidad, el «humanismo marxista», la epistemología científica... Lo importante, lo que da unidad a todas esas posiciones, es su radical acción profiláctica: purificar al marxismo de todo lastre materialista (del «realismo tomista», dicen algunos). Y no se trata de diluir las diferencias teóricas y políticas entre tales posiciones, pues, como señala Timpanaro, «si los actuales reformistas son antimaterialistas por un influjo explicable de la cultura burguesa», igualmente son antimaterialistas «la nueva

leva de marxistas revolucionarios que ha crecido desde el 60». Las opciones pueden oscilar entre un izquierdismo embebido de hegelianismo existencialista y un cienticismo positivista y pragmatista; y las motivaciones políticas pueden ir desde la creencia en que una acentuación del materialistamo, de la objetividad, puede diluir la tensión subjetiva, la voluntad práctica transformadora, la acción y la combatividad, hasta quienes temen que tal acentuación del materialismo aleje el pensamiento marxista de la ciencia, de la moderna epistemología, perdiendo imagen y credibilidad y eficacia.

Como hemos visto en páginas anteriores, el arco de posiciones tiende a condensarse en dos confrontadas: la historicista-humanista y la metodológico-cienticista, cuyo nombre clásico era empiriocriticista-pragmatista. Lucha que, en el fondo, parece reproducir la que se da a nivel global de la cultura: la confrontación entre «las dos culturas», la humanista y la tecnocrática. Y lucha que, conviene también subrayarlo, no es a muerte, pues, como bien dice Timpanaro, aunque en los países capitalistas al humanismo quede subordinado «sus servicios son todavía necesarios en alguna medida», pues sigue siendo siendo necesario recurrir en ocasiones a los «valores del Espíritu».

La lucha contra el «materialismo vulgar y,

al menos en sus efectos, contra el «materialismo *tout court*» ha protagonizado el debate en el marxismo occidental; al mismo tiempo, ha estado presente en la filosofía y la cultura. Se ha dado a muchos niveles y con una compleja red de opciones diferenciadas. A nosotros, aquí, nos interesa un aspecto de cada nivel. En el marxismo, en la medida en que el debate contra el materialismo pone a Engels de blanco de entrenamiento (auténtico «blanco», puesto a la distancia adecuada, construido de tamaño adecuado, silenciado e inmovilizado); en la filosofía, en el aspecto de recuperación del sujeto, en la medida en que sirve para incidir en nuestra tesis sobre los efectos de la concepción de la ciencia en las confrontaciones en el seno del marxismo. Comencemos por aquí.

a) El problema del sujeto en la historia de la filosofía

Philippe Nemo lo ha planteado recientemente con no poco radicalismo:

«Ha muerto el hombre del humanismo, pero ha nacido el hombre estructural» (2)

Se trata, claro está, del concepto «hombre». Toda filosofía construye un concepto de hombre. Más aún, quizás sea éste el objetivo principal y constante del filosofar: lo que hace necesario *las* filosofías.

Creemos que no ha muerto sólo el hombre del humanismo. Han muerto muchos más (el pascaliano, el ilustrado, el rousseauniano, el estoico...). El combate filosófico es una constante muerte de un «hombre» y resurrección de otro, producción de otro. Con todo, desde la perspectiva aérea de todo mirar sobre la historia, sólo se distinguen varias muertes, varios modelos de hombre.

La necesidad de esas muertes surge, por lo menos, de las formas del discurso filosófico. A la filosofía no le basta decir que «el hombre es». Ha de decir «qué es». Cada respuesta diferenciada contruye un hombre. Y ahí, en la posibilidad misma de respuestas diferenciadas, se pone la posibilidad de la muerte y del nacimiento; y en la necesidad de respuesta, con la *mediación externa* que fuerza la necesidad de respuestas alternativas, se funda la necesidad de la muerte y del nacimiento.

Muerte y nacimiento del hombre se ponen en el mismo acto. Toda filosofía pone un hombre desplazando otro hombre. Esto quiere decir que no hay filosofía que no construya, en positivo o en hueco, un hombre. Filosofar es, en buena medida producir el hombre, el concepto de hombre.

La forma más universal de construir el hombre filosófico es declararlo sujeto. Sujeto moral (así en Kant), sujeto *económico* (en la

economía política liberal) sujeto *jurídico* (en el derecho burgués, como en el romano), sujeto *político* (en el parlamentarismo burgués)... y hasta sujeto *epistemológico* (en Descartes).

Este hombre-sujeto no es propio de algunas concreciones filosóficas; más bien es una figura muy general, casi universal. Quizás si pudiera pensarse el «fin de la filosofía» sería pensando «la destrucción del sujeto». Pero ello no es fácil, como veremos; quizás ni sea posible.

Ese hombre-sujeto está filtrado incluso en filósofos que filosóficamente lo niegan. Es muy difícil renunciar a decir *yo*. Y, aún renunciando, es muy difícil dejar de hacerlo. Y ello no sólo por los condicionantes externos, por ejemplo, por el hecho de que las instituciones nombran, reconocen, reproducen el hombre-sujeto (sociedad civil como relaciones de *individuos libres, autónomos, propietarios,* individualmente *responsables,* individualmente defensores de *derechos individuales,* con capacidad para decidir *su* propia vida, con *su* propia historia, *su* propia personalidad, *su* propio destino singular...). En otro orden institucional, donde en lugar de *imponerse* el hombre-sujeto éste fuera negado, las cosas serían más fáciles, quizás, pero no desaparecerían las dificultades. La filosofía construiría un nuevo hombre y, sin duda, no mataría del todo al hombre-sujeto. A no ser que tuviera lugar el fin de la fi-

losofía...

Por lo dicho más arriba vemos que hay muchas formas de ser sujeto. La figura del hombre-sujeto encubre una pluralidad de tipos de hombre, diferenciados y aún contrapuestos. De ahí que la muerte del hombre-sujeto sea una muerte larga, prolongada, casi perpetua, por partes y con suficiente confusión para hacernos sospechar de la ausencia de un plan global contra el *sujeto.*

En Locke se ve claro. Mientras que en el *Ensayo* destruye en buena parte el *yo* cartesiano, el yo centro libre de la utilidad de pensar, radicalizando un *yo* lugar donde se produce la sucesión de ideas externamente generadas, ese Locke en sus escritos políticos, y especialmente en su segundo ensayo sobre el gobierno, sienta las bases del sujeto jurídico, político y religioso que arraigará en toda la tradición humanista moderna y contemporánea. Y Kant, cuya revolución copernicanas podría entenderse como una reformulación del hombre-sujeto epistemológico, no sólo para salvar el golpe de Hume a la «ciencia como conocimiento universal y necesario» sino para revitalizar el hombre-sujeto moral amenazado por las implicaciones del empirismo (que matan al hombre-sujeto y forman el hombre-producto de lo otro), ese Kant se ve obligado a desplazarse hacia un sujeto-trascendental que, además de conven-

cer poco, abrió el camino a los «filósofos de la reflexión» y al Hegel en que el hombre-sujeto queda enterrado, aunque vivo, en una totalidad sujeto.

Los asaltos al hombre-sujeto, pues, son complejos, diversos, parciales, contradictorios y con pretensiones contrapuestas. No obstante, en los últimos tiempos se han dado muertes muy generales y radicales al hombre-sujeto. Así Sartre, quien en un esfuerzo por poner el «yo» como *conciencia* lo libera de todo contenido psicológico y lo convierte en pura «subjetividad trascendental». Así, en un asalto muy diferente, en el materialismo, reduciendo el hombre a determinaciones de naturaleza o de la sociedad y, por lo tanto, esforzándose en pensarlo como *efecto* y negándole así el estatus de sujeto.

El materialismo de cualquier tipo, es el gran enemigo. El «yo» queda vaciado de toda subjetividad y pasa a ser el *nombre* de un objeto, de una parte, de un momento de la naturaleza. Es un simple *esto.* Y es el gran enemigo no sólo por el radicalismo de la negación (convirtiendo el sujeto en objeto) sino porque esta filosofía se respalda en la ciencia. El desarrollo de las ciencias modernas ofrece con claridad este carácter de negación del sujeto. La tarea de la ciencia no reconoce sujetos. Para las ciencias no hay más que objetos. Todas las dimen-

siones de la subjetividad, del hombre-sujeto, todas sus operaciones, son tomadas como objetos por las ciencias. La ciencia es *saber* y todo saber es de objetos. Cualquier saber sobre el hombre impone la puesta de éste como objeto.

No es que la ciencia, como saber, niegue el sujeto. La negación o afirmación del sujeto pertenece a la filosofía. La ciencia no niega, simplemente, no *reconoce* ni puede reconocer al hombre-sujeto. Y, en su avance, en su cada vez más claro abordaje de los niveles de operación humanos, en su constantemente acrecentada violación de lo secreto, da fuerza y respaldo a la negación filosófica del hombre, induce y favorece su muerte filosófica.

Visto así ocurre que el desarrollo de la ciencia tiene en filosofía el efecto de negar el sujeto, de negar todo esencialismo, todo humanismo. Pero, ante este efecto constantemente activado, la filosofía se convierte en el *guardián* del sujeto, aunque sea matando unos hombres para producir otros en digna retirada, a la defensiva.

El hombre espiritual, en el fondo, es otra variante del hombre-sujeto. Ya la tradición definía al hombre como animal «racional». La racionalidad lo hacía irreductible a naturaleza lo específicaba, lo convertía así en sujeto-protagonista de su historia y de la historia. La historia ha sido siempre obra del espíritu: el

hombre-espíritu es el hombre-sujeto. Descartes, tras naturalizar un buen dominio del alma, abandonándola así al saber, salva el lugar de lo «racional». El pensamiento no se deja naturalizar y salva al hombre. Siempre el hombre-espíritu ha radicalizado la oposición espíritu-materia, el campo de las ciencias de la naturaleza, el del saber, y el de las ciencias del espíritu que, al ser ciencias, o pretenderlo, y por tanto saber, ponían en riesgo la pretensión de mantener el espíritu como sujeto. Confusión ésta reiteradamente prolongada.

Ya Hegel ofreció un gran asalto, al *conocer* el Espíritu, sus figuras, su ritmo, sus reglas. El saber sobre el Espíritu convertía al hombre en sujeto empobrecido, en simple *agente* del Espíritu. Un hombre historizado es siempre un sujeto desangelado, en alguna medida esclavizado.

En Marx el golpe es más duro, ya que la dependencia se acentúa y externaliza. Si la actividad del sujeto está históricamente determinada, aunque sea en última instancia, en las condiciones materiales de existencia y, en especial, en la división de la sociedad en clases, el hombre-sujeto pasa a ser una ficción que, como tal, se niega. El hombre-efecto, el hombre-soporte, es lo que el marxismo puede pensar.

Desde Marx todas las ciencias de la cultura

(historia, lenguaje, psicología...) remarcarán sus golpes mortales al hombre-espíritu. El espíritu, disociado en sus operaciones (pensar, sentir, crear, imaginar, desear...) irá siendo negado como tal y como sujeto al convertirse así, disociado, en campo del saber, en objeto del saber, por tanto *objetividad*. Y, sobre el presupuesto de identidad ontológica causa-efecto, esas manifestaciones del espíritu se entenderán como materiales, se pondrán como materia en tanto que efecto de la materialidad de la causa.

En fin, el hombre afectivo, el hombre como sujeto de sentimientos elevados (amor, estética, generosidad, heroismo...) ha dejado un rastro vasto y marcado en la filosofía tradicional, llegando hasta nuestros días, hasta el punto de que es inútil reforzarlo con los datos. El sentimiento moral, estético, erótico, cínico, son habitualmente atribuidos al hombre, a la naturaleza humana. Recordemos a Rousseau, que atribuía estos sentimientos al hombre puro, y su ausencia o degeneración a las «ciencias y las artes». Este hombre universal que ha soportado y resistido a la historia, surge con cicatrices y, por lo tanto, vivo, recuperable en su bondad y riqueza moral.

Pero, si ese hombre-sentimiento sufrió los ataques del materialismo y del marxismo, últimamente ha recibido los golpes más duros

a manos de la «filosofía del deseo». Esta filosofía, poniendo al *deseo* en la base de todo sentimiento, y con la clara tendencia dominante a poner el *sexo* en la raiz del deseo, borra las fronteras entre el hombre y lo animal, entre el hombre y la bestia. Al menos las barre en su aspecto de demarcación ontológica fundamental: el reconocimiento de la diferencia es ahora reconocimiento de la distinción sobre la unidad.

Freud, Foucault, Lacan... poco a poco se disuelven las demarcaciones ontológicas entre razón/locura, sentimiento humano/deseo animal. Se disuelve la identidad del hombre al disolverse las diferencias demarcadoras.

El drama aparece así tejido: la filosofía se ve forzada a caminar hacia la unidad de la substancia, a pensar-poner la realidad como trazos sobre un mismo fondo. Y, así, los individuos pierden su carácter de sujetos. Pero, por otro lado, la filosofía necesita poner el sujeto: es su tarea, su razón de ser. En ello se juega su existencia.

Este es el problema: el hombre que construyó la filosofía, el filósofo, para verse a sí mismo en él, para pensarse, ahora se ha resquebrajado, se ha vuelto opaco. Ya no puede mirarse a sí mismo en él. La filosofía, como mirarse-pensarse a uno mismo, como esfuerzo por reconocerse del hombre, se sitúa así en una po-

sición delicada. Los hombres concretos, los filósofos, no pueden renunciar a reconocerse. Tal renuncia sería dejar de ser filósofo, o sea, aceptar espontáneamente la forma de reconocimiento de si mismo garantizada por la filosofía popularizada-disuelta en la ideología dominante. Ante la imposibilidad de la renuncia y la imposibilidad del éxito de la empresa garantizado por el carácter señalado de la ciencia y por el carácter, también señalado, de la filosofía como pensamiento de la unidad de lo real, se teje el trágico forcejeo. Pero, en esa trágica imposibilidad está puesta también la imposibilidad de su extinción, de su renuncia. La filosofía no es una pasión dudosa; es más bien una duda apasionada.

La situación hoy no es de crisis: es más bien de reto. En la filosofía no puede haber verdaderas crisis: no hay (es) saber que se hunda, no es saber sobre objetos. El problema actual es más bien otro: ya sabemos que no es y no puede ser *saber,* no es conocimiento. Por el contrario, es un poner el sujeto, poner el hombre en la realidad, en resumen poner lo Real. Y ponerlo de forma que no esté al alcance de la ciencia y de su saber, que no haga resistencia (que sería inútil) al conocimiento de la ciencia, a sus objetos. La filosofía, pues, no es conocimiento, sino creación. Creación en los márgenes del saber, en lugares inestables trazados

por los saberes en sus huecos, acosada siempre por los saberes (aunque también con sus efectos sobre ellos). Es, pues, una forma del pensar productiva y no reproductiva.

Ya no podemos permitirnos ficciones. Las ciencias han ido convirtiendo en objeto lo que la filosofía tradicional atribuía al sujeto, predicaba de él. No sólo ha hecho apropiación del elemento natural del hombre, sino que ha naturalizado, objetivizado, aquellas instancias consideradas como propiamente subjetivas: el pensar, el imaginar, el sentir. Las ciencias no reconocen en el mundo más que naturaleza, historia y vida, o sea, *proceso*. ¿Dónde está el lugar para el sujeto?

La muerte del hombre sería el fin de la filosofía. Pero, por eso, porque la filosofía no es saber, no hay muerte absoluta: sólo muerte de un modelo, de un concepto, de una forma de verse-pensarse a si mismo del hombre. Pero a ello sucede la puesta de otro discurso-espejo la producción de otro hombre. Althusser lo ha puesto de relieve: la filosofía (no tal o cual) es eterna porque eterna es la necesidad que la hace surgir. Esa necesidad es, para Althusser, la de demarcar la ciencia de la ideología, la de vigilar sus límites. Tarea que no es sólo epistemológica, pues ciencia e ideología juegan, para Althusser un papel en la lucha de clase: la ciencia es factor de liberación, la ideología de

dominación (de ahí que ese papel de guardián de frontera pueda nombrarse «lucha de clases en la teoría»). Acentúa así Althusser el efecto de la filosofía sobre los saberes; no obstante, él mismo ha subrayado el otro aspecto, la subordinación de la filosofía a la ciencia, al insistir cómo tras la apertura de cada «continente científico» se forzaba una revolución en filosofía, un reajuste. Sin minusvalorar la relación dialéctica así establecida, y subrayando que así la filosofía queda como un «discours des confins», como producción y puesta de lo real en los huecos y los márgenes, nosostros queremos subrayar esa otra tarea de la filosofía, también eterna, en la que se juega también la relación ciencia-ideología: esa tarea que, incluida quizzás en la «práctica demarcadora» es a su vez exigida por una necesidad más radical. La tarea de pensar el sujeto, de hacer que el hombre se vea como sujeto. Althusser no ha sabido verlo. O, mejor, en su *anti-humanismo,* se ha desplazado al extremo y desde allí no podía sino ocultar-negar esta necesidad.

No es saber. Entonces ¿es razón? En rigor no puede serlo. No es pensamiento racional, siempre referido a objetos, ni es conocimiento-representación de la realidad. No es búsqueda racional de las razones de las cosas. No mira las cosas, sino los discursos. Y no para conocerlos como si fueran objetos. El análisis filo-

sófico que predicara Russell, todas las formas de análisis lingüístico, sintácticos o semánticos, son formas del saber, son ciencias o científicas.

La filosofía, volcada hacia los textos, no busca conocerlos, sino *reconocerlos.* Y todo reconocimiento supone un fondo sobre el que se proyecta. El reconocimiento es la captación de una relación, aquí entre el texto y algo ausente (aunque no extraño). Como diría Althusser, algo que está en estado práctico, como efecto, en el texto. Eso oculto no es descubierto, sino puesto. La filosofía pone lo ocultado por el texto y se permite reconocer a éste. Permite releerlo, re-escribirlo.

Pues bien, en esta tarea un aspecto central de la misma es situar al hombre y permitir que éste se sienta sujeto. Pues, en definitiva, esa tarea es la de *poner orden en lo real,* construir un real ordenado. Y así el hombre no puede dejar de ser *creador* de ese real ordenado, aunque ficticiamente en la representación pudiera aparecer como incluído en lo real. No llega ba al fondo Marcel al decir que el hombre es porque pueda decir «tú». No es el reconocimiento por el otro, lo que convierte al hombre en sujeto, lo que le permite reconocerse a si mismo. Quizás eso sea necesario para reconocerse *persona.* Pero éste no es el fondo. El hombre puede reconocerse sujeto ante un

mundo sin hombres e incluso ante la ficción de la nada. ¿No lo puso de manifiesto Descartes?. La conciencia de pensar (o soñar, o imaginar, o pasear, como son razón decía Hobbes, aunque el «yo paseo» no sirva, como el «yo pienso», para el proyecto cartesiano) es ya la ilusión de ser sujeto.

Ya es tópico que junto al asalto al sujeto por las ciencias naturales y por el marxismo el psicoanálisis de Freud abre un nuevo campo o continente, constituye en nuevo objeto del saber. También es tópico el debate sobre si el psicoanálisis es una filosofía o una ciencia o ambas cosas. Nosotros aquí eludimos estas cuestiones y trataremos sólo del efecto de esa ciencia o lo que sea en la reflexión filosófica sobre el sujeto.

El psicoanálisis ha puesto de manifiesto que el «ello» *piensa* y *habla* más allá del lugar del sujeto. O sea, no se trata de que haya descubierto un nuevo elemento en el sujeto, ni que haya descubierto la ruptura en su seno, su no coincidencia consigo mismo, su esquizofrenia, su esencial ser desfasado en su seno. Por el contrario, el psicoanálisis ha instaurado una nueva instancia más allá del sujeto. Veámoslo con cierto detenimiento.

Partimos de la constitución de la «nueva ciencia». Su tarea impone, nada menos, la reedificación de un cosmos destruído a partir de

sus escombros o, quizás, en el lugar dejado por su ausencia. La jerarquización deja paso al mundo abierto e indefinido. Koyré, en *From the closed world to the infinite universe* (3) y *Etudes galiléennes* (4) nos habla de la «desvalorización del ser» en ese proceso. La cantidad, en su uniforme esencia, sustituye a la cualidad diferenciadora que da el ser. Las esencias, el ser si mismo de las cosas, pasan a ser meros términos de una función matemática. Y, en el límite, el ser de las cosas desaparece: el mundo es un sistema de leyes que rigen y ordenan unos elementos simples que apenas son apoyos de los mismos. En rigor, esa «desvalorización» se extiende a todo ser. Hasta el hombre tiende a ser reducido a mecanismo.

En cambio esa depreciación del ser y de las cualidades que lo constituyen servirá, por obra de la filosofía, de enriquecimiento al sujeto. Este vive y crece de la muerte del ser: su constitución y libertad pasan por la derrota y aniquilación de la objetividad. La forma específica de enriquecimiento del sujeto toma la forma de *sujeto de conocimiento.* La filosofía moderna, pues, pone y afirma el sujeto de conocimiento, le asigna el papel dirigente: el centro al que todo se refiere sin formar parte de ese todo. El sujeto, ahora, dice y nombra al todo, sus partes, sus reglas... desde fuera. Dice y habla sin que nada, ni las ciencias, hable de él.

Piensa sin que puda ser pensado por las ciencias. Ni siquiera la filosofía, que lo pone, que lo instaura, puede pensarlo: sólo lo afirma como «evidente», como condición absoluta y, por lo tanto, incondicionado.

El «cogito» cartesiano es su primera y más clara y radical formulación. La filosofía de Descartes —aunque no Descartes filósofo y científico, cuando lee en el gran libro de la Naturaleza, cuando se sitúa en el «orbe rationis» y piensa el mundo y sus fenómenos— sanciona todo un modelo de filosofar, que pasa por el volverse del sujeto sobre sí mismo, encontrar en sí mismo su orden y legalidad. ¿No era esto lo que Spinoza practicaba con su «more geométrico»? ¿No era ello lo que Leibniz consagraba al buscar en la mónada, en la «apercepción» de sí mismo, la estructura legal del todo?.

Vuelto sobre si, el sujeto se descubre como «yo» en su apodicticidad. Y, así, como *origen.* Y, por tanto, como creador. No es un «yo» que piensa, y acepta pensar, sometido a una legalidad —lógica— externa: esta legalidad es *su* ley, es su esencia y su estructura. Por eso, el «yo» pensante no se confunde con la conciencia, al igual que no se comfunde con el hombre.

Kant desplaza un poco el problema. El sujeto en Kant es el sujeto de la ciencia. Ha per-

dido su sustancialidad, se ha transmutado en trascendental: es la condición de posibilidad de la ciencia. Como el «yo» cartesiano, está alejado de lo empírico, alejado del hombre. Más aún: se constituyen en su constante necesidad de diferenciarse de lo empírico. El «yo» cartesiano, sustancia con actividad legal, ha pasado a ser simple estructura legal: el sujeto cartesiano, girándose sobre sí, descubría su ley, la ley del mundo (impuesta al mundo); el sujeto trascendental kantiano no puede verse a sí mismo, no es autotransparente: se ve en sus productos, en la ciencia, mediante el análisis de sus contenidos a través del cual capta lo «a priori», lo propio.

Pero es francamente difícil mantener separado el «sujeto» del «hombre empírico». La antropología, la psicología, las ciencias del hombre, propiciaban su acercamiento. Son muchos los esfuerzos por reducir el pensar a actividad biológica. Y muchos por reducirlo a conciencia. Y esa pugna por el derecho al campo, a definirlo, a constituirlo, entre antropología y filosofía... Una antropología que, como la filosofía, pone un sujeto que actúa y piensa, que es protagonista, que da sentido. ¿Y no opera de igual forma la Historia? ¿Siempre ese centro que cierra y da unidad imaginaria y sentido, que localiza y ordena, que legaliza y legitima una totalidad! ¡Siempre un sujeto de poder!

Volvamos a la filosofía. Su instauración del «sujeto» fuera de lo real, del hablar y del pensar, es su necesidad. Un sujeto impensable: sólo él piensa. Pero compitiendo con las ciencias del hombre que quieren pensar el sujeto, que necesitan pensarlo aunque sea desplazando su lugar, convirtiéndolo en conciencia o representación. Ese es el peligro: un sujeto construído y afirmado como conciencia es un posible *objeto* de la ciencia. Su objetivación es su muerte. La filosofía debe luchar por conservar la topología, el no lugar del sujeto entre la geografía de los objetos: consagrará la distinción conciencia-sujeto. Instaura la diferencia, cede el lugar de la conciencia a la ciencia, se resigna a su destrucción, a su conversión en objeto. Pero, a cambio, salva el sujeto-rey, lo mantiene fuera del límite de la objetividad, a salvo de la acidez objetivamente de la ciencia.

El psicoanálisis irrumpiría aquí, impidiendo toda retirada. Pretendiéndose ciencia, nombrándose ciencia, lanza su ataque al sujeto. Hay que reconocer que se trata de un ataque radical. Y lo es porque, al tiempo que trata de someter al sujeto al «orden de la ciencia», a su ley, o sea, convertirlo y ponerlo como objeto del saber, presenta toda instauración de sujeto por la filosofía como efecto de una cerrazón imaginaria. El psicoanálisis, pues, introduce

el desorden en la filosofía, firma su sentencia de muerte (en rigor, una más).

Puesto el sujeto en lo imaginario, nombrándolo *ficción* de la filosofía, podría pensarse que la suerte estaba echada. Pero, a pesar de muchos, la batalla continua. La filosofía no ha renunciado a su función sino que, como siempre, ha buscado un nuevo lugar —o un no-lugar— en la nueva topografía de los saberes.

El psicoanálisis convirtió en positivo lo que antes había sido pensado como simple ausencia: el inconsciente. Sistema positivo, y no ya in-consciencia, el inconsciente niega todo sujeto filosófico (pensante o trascendental...) paa recuperar el cuerpo. De alguna manera es negar todo sujeto filosófico a favor de un yo empírico, el cuerpo, con su *deseo* como esencia. Al menos es una lectura que puede hacerse, y que se hizo con la sexologización de la teoría freudiana. Según ella la razón y la conciencia eran «racionalización», «falsa conciencia», en mascaramiento, deformación... de la voz de ese «ello» que está más allá.

Directa o indirectamente, la filosofía se rebelará contra Freud, aunque pegada a sus faldas.

Sartre, en *L'Etre et le Néant* (5), también rompe sus lanzas. Para Sartre el sujeto es la conciencia, o ésta la esencia de aquél. Lo in consciente no es una instancia sustantiva específica, sino una conciencia que se vuelve extra-

ña a si misma, el efecto de un rechazo del sujeto. Efectivamente, lo positivo es la conciencia, el cógito que reparte el sentido y el no sentido: Todo procede de la conciencia, incluso el inconsciente, que sólo es su límite, su sombra. Asi se recupera el principio: el sujeto, ahora la conciencia, es el foco del sentido, el que reparte la luz y la sombra, el que nombra el límite. Y ello aunque —¡concesión a la ciencia!— sea poner un sujeto que permita pensar el sentido de lo sin sentido, un sujeto que habría horrorizado posiblemente a Descartes.

Merleay Ponty, en *Phènomènologie de la percention.,* (6) también sale en defensa del sujeto-conciencia, intentando liberarlo del peligro *cosista* y *determinista* de la teoría freudiana. Sin negar el mérito del psicoanálisis señala sus errores: convertir en *cosa,* en algo positivo, la no-consciente y establecer una *causalidad mecánica* con respecto a la conciencia. En resumen, volver al sujeto, reconocer que la manera de ser del hombre se proyecta en su sexualidad, que la historia sexual da las claves de su vida... Pero la relación entre la líbido y la consciencia es de *expresión,* no de determinación. Así, la cura, es la relación de uno consigo mismo, explicable en la estructura de la intersubjetividad: el sujeto, su diálogo consigo mismo, da *sentido* a lo secuestrado bajo la neurosis. Y ese dar sentido consiste en

recuperar para lo consciente, someterlo a sus leyes, lo que se había petrificado en lo absurdo; es devolver al orden de la *comunicación* lo que se había encasquillado en la *repetición.* El analista, en todo esto, es atento espectador y guía para que se consiga ese paso al sentido y no a la locura, para que surja la certidumbre inmediata de si y no la enajenación.

Sartre y Merleau Ponty, pues, han intentado instaurar un sujeto-conciencia bajo los efectos de la avidez de la ciencia psicoanalítica por convertir el «sujeto» en epifenómeno. Ello aparece en su esfuerzo por incluir en el sujeto lo no consciente, aunque se ponga como límite, aunque se afirme en diálogo con lo consciente. Paul Ricoeur también filosofa bajo esta presión. Se trata de conseguir que la filosofía resista el ataque del discurso psicoanalítico; se trata de encontrar un lugar donde instaurar el sujeto entre las grietas de la nueva topografía; se trata de encontrar un sujeto que resista a la cosificación, que esté más allá de las garras del orden de la ciencia. Y en especial, hay que librarse del terrible zarpazo del psicoanálisis: su afirmación de la conciencia como falsa conciencia «que dice algo distinto de lo que dice y de lo que cree decir».

En fin, Ricoeur, en *De l'interprétation, essai sur Freud.* (7) pone el sujeto. Su problema es cómo «deviene conciencia». Se trata, pues, de

una arqueología de la conciencia. El lugar es importante: la conciencia no es el origen, sino el fin de una aventura. O, mejor, el sujeto es un «cogito» ahíto, castrado, que sólo comprende su verdad, llega a la conciencia de sí, tras una aventura en que logra verse afirmado pero sabiendo que no se posee; en que comprende la ilusión de la conciencia actual.

La línea existencialista, pues, trató así de resistir-adecuarse al psicoanálisis salvando al sujeto. Pero hubo otras reacciones. Muchos fueron los que leyeron en el psicoanálisis un mensaje de liberación y una protesta contra la Institución. Borrar el corte normalidad/locura, afirmar la presencia de lo sexual incluso en la razón, hacer hablar lo oscuro y eternamente silencioso del hombre... La «desalienación», pues, fue la lectura de Freud por los que sea alineaban con Marx. Pero no era fácil. Freud pensaba que la «pulsión de muerte» niega las relaciones idílicas entre los hombres y exige la *represión* cultural; la agresividad impide pensar la relación social como natural expansión de la libido... En *El futuro de una ilusión* (8) Freud subraya que toda civilización debe edificarse sobre la represión y renuncia a los instintos... O sea, no hay muchas esperanzas en utopías humanistas tras la noche de la alienación. Freud era duro: «el infantilismo debe superarse. Los hombres no pueden ser niños

siempre. Tienen que aventurarse en el universo hostil. A esto cabe llamarlo «educación para la *realidad*». Se cura a los hombres, pero la sociedad es incurable y la salvación no es de este mundo... y no hay más mundo que éste.

¿Cómo, no obstante, los freudmarxistas lograron a unir Freud-Marx, pesimismo y esperanza?. A base de un alarde de ingenio, como Marcuse. Este identifica «represión» y «represión social», «angustia», y «angustia social» por la división en clases. Lo natural es convertido en social: la sumisión efectiva de los instintos a reglas represivas no es ley de la naturaleza sino efecto social. La superrepresión es efecto de la organización social. Con la alternativa social se liberarán las estructuras instintivas: salto a la felicidad.

Yendo a lo nuestro: El freudmarxismo, que con Marx había convertido el *sujeto filosófico* en *sujeto histórico,* ve también la amenaza que sobre éste ejerce el psicoanálisis. El psicoanálisis es, pues, el más radical ataque al sujeto: es el último ataque de la ciencia. Acaba con las ilusiones de la *subjetividad.* Pero la filosofía reacciona siempre...

b) El antimaterialismo como antiengelsianismo.

Que en el «antimaterialismo hay mucho

de antistalinismo, es difícil negarlo. Como es difícil negar que en el famoso folleto de Stalin, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico,* abundan las esquematizaciones, las reducciones radicales y toscas de la sobreestructura a la base económica, etc. Lo que es más difícil, nos parece, es situar en su justo lugar las determinaciones, a fin de poder decidir su jeraraquía y su dirección. O sea, Stalin apoyó a Lysenko. Con ello Stalin situaba a lo histórico-social como factor determinante, despreciando la determinación natural. Como afirma Timpanaro, puede hablarse de un «subjetivismo staliniano», pues la alternativa de «comunismo en un solo país» encierra mucho de voluntarismo idealista. Por lo tanto, identificar el stalinismo con el materialismo, poner éste en la base de aquél, es una simplificación del problema y una batalla estéril. Stalin puede ser combatido, con toda la dureza de que uno disponga, por su actuación política, sin necesidad de más; si se quiere dar la batalla a su filosofía, puede muy bien dirigirse a la «politización» que hizo del marxismo, reduciendo la ciencia a ideología, poniendo la demarcación entre «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria», usando pragmática y oportunistamente los principios al servicio de la política... mil cosas más. Pero identificarlo con el materialismo, para así dar la batalla a éste es, por un lado, una ar-

bitrariedad; por otro, poner de manifiesto que la batalla contra Stalin va más lejos, apunta a Marx (o, si se prefiere, que se está dispuesto a pagar un precio muy alto por demarcarse del stalinismo, que se está dispuesto a pagar con el marxismo).

Tampoco es posible negar que en el «antimaterialismo» hay mucho de «antiengelsianismo». Y esto es, sin duda, más sorprendente. Por un lado, es sorprendente en cuanto que aquí no es relevante la política; es decir, la crítica a Engels difícilmente puede entenderse como esfuerzo por lavar la historia del marxismo la mancha de una nefasta política hecha en su nombre. Engels fue el dirigente del movimiento obrero internacional, el «hombre de confianza del proletariado», como se dijo en sus funerales (10); Engels no discrepó nunca, en cuanto a estrategia, con Marx; en fin, Engels, en sus últimos años, nos dejó unos prólogos donde, con suficiente ambiguedad, se permite una lectura de la «vía democrática» o una lectura de la «vía revolucionaria».

Por otro lado, es también sorprendente en cuanto que el materialismo de Engels es más consecuente que el de Stalin. Cierto que esta mayor consecuencia quiere decir un mayor «naturalismo», una mayor fidelidad al «materialismo filosófico»; pero lo sorprendente es, precisamente, ésto, que *hoy* se critique este

materialismo, hoy que nuestra cultura pone de relieve la recuperación del protagonismo de la Naturaleza.

Ocurre con frecuencia que la crítica al «materialismo filosófico», entre una decena de tópicos (vulgar, mecanicista, realista, metafísico, ingenuo...) que fuerzan una actitud de rechazo ocultando el contenido, no pone sobre el tapete las ideas que se condenan. Ideas muy simples, realmente «vulgares», pero que si se dijeran, en lugar de usar el nombre «materialismo filosófico», que parece referir a no sé que profundidades, pienso que las cosas se aclararían. En el fondo ese misterioso «materialismo filosófico» quiere decir solamente una posición teórica que acepta como presupuesto la prioridad de la *Naturaleza* sobre el *Espíritu.* O sea, se presupone que el nivel físico-químico condiciona el nivel biológico, éste el nivel afectivo y el intelectual. Así de simple; así de trivial. Se trata, ni más ni menos, del presupuesto que rige toda la práctica científica contemporánea, desde que se acabó con la ficción dualista del sujeto pensante, con el espiritualismo del alma.

El materialismo histórico parte de un presupuesto análogo: el nivel económico-social determina la conciencia (el ser social, las condiciones materiales de existencias, determinan las formas de conciencia, las representa-

ciones intelectuales). El problema suele plantearse al contraponer ambos, el «materialismo histórico» y el «materialismo filosófico». En el fondo parece debatirse desde donde debemos explicar la conciencia, si es una determinación de lo económico-social o bien una determinación físico-biológica. Claro, si Engels hubiera establecido una cadena lineal y unidireccional de determinaciones (por ejemplo: físico-químico-biológico-psicológico-social-ideológico...), el problema sería grave; y tanto más cuanto podía interferir toda esa corriente biologista y funcionalista que se esfuerza en explicar la vida y conducta social desde «residuos» («arquetipos», «cromosomas»...), o sea, desde lo psico-biológico. Pero no es ese el caso. Nadie ha podido mostrar que Engels haya sostenido tal esquema linealista. Por el contrario, su «materialismo» aparece como la articulación de estos dos esquemas: por un lado, que en el dominio natural el pensamiento tiene una base y una determinación biológica; por otro, que en el plano social, la determinación va predominantemente de la producción a la conciencia; en fin, que no son dos niveles aislados, sino que la naturaleza y lo social se relacionan, siendo el *trabajo* la materialización de dicha relación.

Puesto que las determinaciones no son unidireccionales, sino que se admite la interac-

ción, una «relativa autonomía» (y esto está dicho literalmente, saliendo al paso de acusaciones de reduccionismo, justificando la apariencia de reduccionismo como el efecto de la insistencia en subrayar lo olvidado), no habría problema si no se afirmara la «determinación en última instancia». Pero se afirma y es la tesis que define el materialismo de Marx y de Engels. Se afirma la primacía de lo económico y la primacía de lo natural. Y esto, por otra parte, es espontáneamente aceptado en toda la práctica científica, en las ciencias naturales y en las ciencias sociales.

Así las cosas, el único problema pendiente es la dirección de la determinación (o, si se prefiere, aceptando la relación dialéctica, la «determinación en última instancia») en la relación naturaleza-sociedad. Podría —y suele hacerse— afirmarse que aquí se demarca Engels de Marx: éste primaría lo social, Engels la naturaleza. Pero esto no es así; y, si lo fuera, ¿por qué condenar a Engels?.

Creo que se debe aceptar que Engels insistió más que Marx en la determinación natural, tanto en línea directa sobre la actividad intelectual del hombre como a través de su efecto en lo social. Marx insistiría más en el carácter decisivo de la determinación histórico-social; al menos así sería en el joven Marx, cuyo pensamiento se monta frente al «idealismo» he-

geliano. En la *Ideología alemana,* en la primera parte, aparece en cambio un claro esfuerzo por montar lo social desde la base natural. Con ello no hace sino seguir coherentemente con su elogio del «materialismo» del XVIII, que con más pasión que profundidad traza en *La Sagrada Familia.* El Marx de *El Capital,* como muestra en su prefacio, había descubierto a Darwin y no ocultaba su admiración. A pesar de todo, y quizás no sólo por la «división del trabajo», la mayor insistencia en destacar la presencia de lo natural corresponde a Engels.

Reconocido ésto ¿dónde está lo criticable?. En principio, y como pone de relieve en *El origen de la familia...* Engels piensa que la fuerte determinación de lo natural sobre lo social que se da en formas sociales primitivas, expresándose en su religiosidad, sus mitos y sus instituciones, sufre una fuerte inversión en las sociedades industriales, donde se da una auténtica liberación respecto a la naturaleza, creando las posibilidades de dominarla (al menos dentro de ciertos límites, para Engels mucho más estrechos de lo que en realidad se ha dado y se da hoy, cuando el hombre está en condiciones de poder destruirla). Por decirlo de otra manera, la primacía radical de la naturaleza se daría en un estado «prehistórico»; en el estadio «histórico», a uno de cuyos momentos se dedica el análisis de Marx, la determina-

ción pasaría a ser dominantemente social.

Aún así podría insistirse que, no obstante, Engels no olvida nunca la determinación natural, tendiendo a privilegiarla. Pensamos que no es así y que, si lo fuera, habría sido una intuición engelsiana digna hoy de ser elogiada. Pues hoy, precisamente, se pone de relieve el insuficiente tratamiento histórico del elemento natural en su determinación social y humana en el marxismo occidental. El desprecio en el marxismo —y aquí el stalinismo es protagonista— por ciertas ciencias, de la psicología a la embriología, expresa ese olvido. El comprensible esfuerzo por poner en lo social la raiz, el factor único del mal o del bien, de la miseria o de la libertad, de la barbarie o de la salvación, hoy muestra sus límites. Y con ello Engels debería —dentro del marxismo— ganar puestos, ya que —aún con las limitaciones indicadas— fue quien más insistió en unir a la determinación histórica la determinación natural.

Esto conviene tomarlo en sus justos límites. Queremos decir que hay que poner en la cuenta de Engels su insistencia en que el hombre es también un «ser biológico» y en que la sociedad se monta en su relación con la naturaleza, poniendo ésta sus límites. Pero que no podemos olvidar que lo que especifica al marxismo frente a otras historiografías es haber puesto

de relieve que, en el seno de los grandes ciclos en que aparecen sensiblemente las determinaciones biológico-naturales, es el elemento social el que pone la determinación. Con ello el marxismo se instituía frente a las historiografías psicologistas y biologistas-racistas.

Volviendo a la cuestión principal, somos conscientes de que el «materialismo metafísico» así concretado es muy poca cosa. Y es cierto, pero es muy poco más. Si acaso, su expresión en el conocimiento, que enseguida veremos. Pero conviene insistir en que no hay nada más debajo, que el materialismo engelsiano se limita a afirmar la determinación en última instancia de lo natural y de lo económico sobre la conciencia, y a reconocer que la naturaleza pone su determinación en lo social, siendo especialmente fuerte en determinados momentos históricos.

En cuanto al pensamiento, el materialismo engelsiano se limita a afirmar el valor objetivo del mismo. Y ello, lógicamente, a costa de reconocer el aspecto pasivo del «sujeto». Sólo si éste es determinado por la cosa puede afirmarse la objetividad del conocimiento. Hoy esto es sistemáticamente negado. La moderna epistemología de la ciencia, con indudable herencia kantiana, acentúa la actividad del sujeto, de la «teoría», convirtiendo así al espíritu en creador, legislador del mundo (representa-

ción subjetiva). Esta epistemología, pues, repite a otro nivel la tarea filosófica de construir el sujeto. Y, en el seno del marxismo, la presión de esta epistemología (especialmente en la forma antiengelsiana de reducir la filosofía a «crítica-epistemológica», frente a la pretensión de una filosofía concepción del mundo desde las representaciones científicas) tiene sus efectos. Mirándolo bien, la reducción de la filosofía a tarea epistemológica forma parte de ese *narcisismo,* que tan bien señala Timpanaro, de nuestra cultura: la filosofía que deja de contemplar el mundo, los productos de la ciencia, etc., para volver sus ojos a la actividad de los científicos. El pensamiento (filosófico) que se vuelve sobre sí (pensamiento científico) para legitimarse y reconocerse. Quizás sea un poco tendenciosa la tesis, pero no deja de tener cierto atractivo.

Timpanaro, en «Engels, materialismo, *libre arbitrio»,* comentando la proliferación de trabajos como los de Lucio Colletti, I. Fetscher, A. Schmidt, etc. (10), destaca esta «característica común a gran parte del marxismo occidental actual: el antiengelsianismo». Antes era el *antimaterialismo,* ahora el *antiengelsianismo;* en definitiva, dos aspectos de la misma tendencia, dos nombres de la misma posición filosófica. Y ve claro que se trata de un «problema teórico y político»: «La devaluación de

Engels implica una forma precisa de entender el marxismo hoy». Pero una forma que se liga a esa subordinación del marxismo a la filosofía académica: «En el siglo actual, cada vez que ha prevalecido en la cultura burguesa una cierta orientación del pensamiento —el empirocriticismo, el bergosnimo, el crocianismo, la fenomenología, el neopositivismo, etc— algunos marxistas han llevado a cabo un esfuerzo de «interpretación» del pensamiento de Marx que lo hiciese lo más homogéneo posible a la filosofía predominante». La tesis es importante, y permite una tarea fundamentadora tanto desde la situación social de los intelectuales marxistas y sus lazos con la institución y la cultura hegemónica, como desde la tesis marxista de «la ideología dominante es la de la clase dominante». Pero no es éste el lugar para ello. Nos quedamos con la tesis, con esa tendencia a «actualizar» el marxismo, a evitar su superación, a modernizarlo para defenderlo (cosa que se ve con claridad en la terminología (11).

Y., yendo a lo nuestro, y desde esa situación de autodefensa, conviene señalar cómo con frecuencia se busca a Engels como cabeza de turco. Unas veces se carga sobre él el «materialismo vulgar», otras el hegelianismo arcaico y esquematizante, otras el naturalismo... según la defensa se sitúe frente a la hegemonía del historicismo o la epistemología neokantia-

na, frente el cienticismo positivista, frente el humanismo... El recurso es fácil: Engels fue el contaminador, el vulgarizador, el deformador. Marx, así, queda salvado en la diferencia, queda como intelectual profundo, refinado, lo cual es tanto más posible por la posibilidad de reducir a Marx a tal o cual texto de juventud o de madurez. Se tratan en fin, de afirmar que Marx, el verdadero, es desconocido, que cabe hacer otra lectura, que hay que leer a Marx. Pocas veces se dice que hay que leer a Engels.

Timpanaro subraya también el temor del intelectual revolucionario a ser «grosero», a parecer «anticuado», a ser, en definitiva, acusado de culpable de la muerte del «humanismo», de la «libertad del espíritu», del hombre sujeto. Conviene reflexionarlo a dos niveles. Uno, desde esa tendencia que parece ser intrínseca a toda la filosofía, a saber, la de poner el sujeto; otra, desde las complejas relaciones de sumisión que la cultura impone al intelectual de su tiempo, la coacción que ejerce sobre el rebelde. Y quisiéramos insistir de nuevo en que no estamos defendiendo una ortodoxia cerrada y ciega; no estamos negando el derecho a criticar a Engels; sólo intentamos mostrar que esa *crítica* suele ser parcial, externamente condicionada (por la política y por la filosofía dominante) y que responde más a esos condicionantes que al justo desplazamiento desde una lec-

tura y análisis usual (no «neutro» pero, al menos, con las reglas habituales en la historiografía). Es la *anormalidad* del antiengelianismo lo que nos sorprende y lo que nos ha llevado a esta reflexión.

Timpanaro se efrenta a Colletti y pone de relieve esta desproporción. Por un lado, Colletti critica la miseria de la dialéctica idealista hegeliana. Sin meternos en la cuestión, aceptamos legítima esta crítica, que se hace en base a la reivindicación de la racionalidad científica, en definitiva *ilustrada,* frente a la razón totalizadora romántico-idealista de las filosofías del espíritu alemanas. Pero comienzan las sospechas cuando extiende la crítica a Horkheimer y Adorno, a Marcuse y a Althusser. Tal generalización es ya poco seria. Meterlos a todos en el saco de la «dialéctica idealista» es borrar lo fundamental, las diferencias, quedándose como una unificación a base de una característica vaga y mixtificadora. Pero, aceptemos el hecho. Aceptemos su tesis de que el idealismo de la dialéctica hegeliana no se supera por la invención materialista (¡esta es la tesis de Althusser!). Aceptemos, lo cual es mucho aceptar, que el «materialismo dialéctico» es una invención de Engels, de la cual Marx es ajeno e incontaminado: Esto es afirmar que Marx no fue nunca hegeliano, no fue nunca dialéctico, pues no sería «idealista dialéctico». Pero, siga-

mos aceptando sus tesis. Aceptemos que el Lenin de *Materialismo ,y Empirocriticismo* resulta contaminado (sólo aparece así en la 2ª parte de *El Marxismo y Hegel,* pues en la primera se salva). Aceptamos que Korsch, Lukács... Marcuse, no escapan a esa peste. Ya tenemos a Engels convertido en el responsable de la *miseria* del marxismo, que sería todo una constante y renovada traición a Marx.

Si ahora cogemos su *Introducción* al libro de Bernstein, escrito un año antes, en 1968, las cosas comienzan a ser *inaceptables.* Pues si la aceptación de su análisis en *El marxismo y Hegel* era posible en lo imaginario, es decir, sin entrar en la validez del análisis, ahora no se trata de eso. Pues aquí Engels es el «materialista vulgar», el darwinista, el fatalista, el naturalista, el «padre» de Bernstein...

Ciertamente, siempre puede decirse que Engels es susceptible de ambas críticas. Convertido en el «mal absoluto», en él caben todos los atributos negativos, sin contradicción posible. Porque si al menos se situaran los dos planos de crítica en dos momentos, o si se justificaran con los textos... Pero no es así. Parece que no hace falta. Parece, al contrario, que es conveniente seguir *desconociendo* la personalidad de Engels, que no interesa, en palabras de Timpanaro, «lo que todavía tiene que enseñar Engels a los marxistas a pesar de todas

sus innegables, pero no banales, contradicciones».

No vale la pena insistir aquí —lo hemos hecho anteriormente— en la relación Engels-Marx, en la participación de éste en el *Anti-Dühring,* en el acuerdo que muestra su correspodencia y el hecho de que Marx encargara a Engels escribir *El Capital* resumido... Conviene, en cambio, recordar cómo «todos los que empiezan imaginando un Engels vulgarizador y desnaturalizador del pensamiento de Marx terminan inevitablemente encontrando demasiado «engelsianos» muchas afirmaciones de Marx. Y entonces nos encontramos con que se emprende o bien un proceso de regresión del Marx maduro al Marx de los *Manuscritos de 1844* y de las glosas sobre Feuerbach, o bien un intento de nuclear la *auténtica* filosofía de Marx a partir de la estructura lógico-epistemológica de *El Capital,* olvidando los asertores explícitamente filosóficos que hay en el Marx maduro.»

Ciertamente, han sido muchos los abusos —en el mismo seno del marxismo— que se han hecho pretendiendo elevar la dialéctica a *ciencia,* o *ciencia de la ciencia;* y no son pocos los reductivismos, naturalistas o sociologistas, que se han hecho en nombre del materialismo. Pero, aunque en parte se encuentren en el propio Engels, difícilmente se le puede culpar de

todos ellos. Ciertamente, no son pocas las exageraciones e incoherencias de sus textos en uno y otro campo (materialista y dialéctico). Pero, por un lado, también los hay en Marx, así en *La Ideología Alemana* en la *Introducción* de 1859, etc; por otro lado Engels mismo advirtió el carácter coyuntural de algunos de estos radicalismos, justificándolos en las nesidades ideológicas del momento. En cualquier caso, ¿no merece Engels una *crítica histórica?*. ¿No merece una crítica global? ¿No merece el mismo tratamiento que Marx o que cualquier otro autor?.

Si se sigue el proceso de Colletti, se aclaran algunas cosas. Hay que reconocer que, al menos al final, fue coherente: acabó por ver en Marx errores semejantes a los que antes había visto sólo en Engels; y acabó renunciando al marxismo en nombre de la Ciencia. Fue, al fin, donde otros muchos ya habían estado: a una lectura kantiana del marxismo que le permite ligar una ciencia positivista con una ética filosófica autónoma. Esto ya lo hemos visto y aunque Timpanaro profundiza exhaustivamente el tema de la dialéctica a nosotros no nos vale la pena seguir insistiendo.

Acabemos, no obstante, señalando la necesidad de una reflexión sobre el tema de la dialéctica que de a ésta su justo lugar en el marco de la *Comprensión* en las ciencias sociales y

en el desarrollo del pensamiento, sin caer en la tentación de convertirla en un *método* en sentido fuerte, o en una ciencia de lo real; de igual modo la necesidad de una reflexión sobre el *materialismo,* que no es *realismo,* que pone la fisicidad del sujeto, la reducción material (biológica y social) del «espíritu», que reconoce las determinaciones múltiples y recíprocas, que no niega la actividad del sujeto, pero que reconoce el elemento pasivo en la experiencia, base de la objetividad... Con todo nos tememos que ni aún así el debate sobre Engels quedaría cerrado. El antiengelsianismo tiene, sin duda, otras raíces que las meras limitaciones engelsianas de su «materialismo» y su «dialéctica». Lo que en cualquier caso queda por ver es si, con Engels, no se pone en juego también a Marx; o sea, si el «Engels contra Marx» no es aún bien un «contra Engels y Marx».

J.M. Bermudo
Febrero, 1981.

Notas

Capítulo I

(1). G. Prestipino, *El pensamiento filosófico de Engels*. México, —Madrid Siglo XXI, 1977.

(2). «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», nº 10, 1970. «Marxistiche Blätter», nº 5, 1970. «Nuova Rivista Internazionale», nº 9, 1970, son algunas de las revistas que dedicaron números monográficos. Respecto a las bibliografías puede señalarse la de «Marxismus Digest», nº 4, 1970, aunque las anteriores revistas también la ofrecen en abundancia.

(3). Hasta hace poco seguían siendo usadas la de K. Kautsky, *F. Engels Sein Leben, seine Werken, seine Schriften»*. Berlin, 1895; D. Riazanov, *Marx et Engels*, Paris, Anthoropos, s/f (conjunto de conferencias de 1922); y el trabajo de G. Mayer, *F. Engels. Eine Biographie*, La Haya, 1934. 2 vols. Ello da idea de la pobreza de los estudios biográficos de Engels. Las cosas cambian con el importante trabajo de A. Cornu, *K. Marx et F. Engels*, París, PUF 4 vols, 1955-1970, aunque sólo cubre hasta la década de 1840. Dos aceptables biografías, aunque de escaso aparato crítico, son las de L. Iletchev y otros, *Friedrich Engels. Sa vie, son oeuvre*. Moscú, Editions du Progrès, 1976, 582 pags. (edición rusa de 1970); y la de Heinrich Gemcow, *F. Engels. Eine Biographie*. Berlin, Dietz Verlag, 1972, 708 págs. (Hay edición francesa en Dresden, Verlag Zeit im Bild. 1972, 631 págs. orientadas, respectivamente, por los PC de la URSS y de Alemania democrática. En fin, también en 1970 salió el trabajo de J. Bruhat, *K. Marx et F. Engels. Essai biographique*. Paris, 1970.

(4). Palabras de Bebel ante la tumba de Engels.

(5). Ver, especialmente, P.V. Kopnin y otros, *Engels y la filosofía de Hegel.* Buenos Aires, Paidós, 1975; G.L. Gorshkova y otros, *Engels y el materialismo histórico.* Paidós, 1975; S.T. Meliujin y otros, *Engels y la ciencia marxista.* Paidós, 1976.

(6). En el trabajo de Klein, en B.V. Kopnin y otros, *Op. cit.* se afirma insistentemente esta tesis. La verdad es que esta tesis no sólo es reiteradamente afirmada en los pensadores soviéticos, sino que ha calado en el marxismo occidental, como en Cornu (Op. cit.). Hay unanimidad en reconocer que en el *Esbozo de crítica de la economía política* de Engels no sólo se dan los primeros pasos en la nueva teoría marxista, sino que en ella beberá el joven Marx.

(7). La citada obra de Corno no cubre nada más que hasta *La ideología alemana,* es decir, hasta la década de los 40.

(8). E. Fiorani, *Engels e il materialismo dialettico.* Milán, Feltrinelli, 1971. Discípula de L. Geymonat, defiende el materialismo dialéctico como filosofía marxista y su análisis, fuertemente epistemológico, se sitúa en la distinción articulación ciencia-filosofía.

(9). Aunque fuera de una manera indirecta, los trabajos de los padres Calvez y Bigo, entre otros, reconstruían un Marx antiengelsiano. J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx.* París. Sevil, 1956 (en castellano en Tecnos); Bigo, *Humanisme et économie politique chez K. Marx.* París PUF, 1953.

(10). Nos referimos, especialmente, a las cartas de Engels a Josef Bloch (12-9-1890), a Conrad Schmidt (27-10-1890), a Heinz Starkenburg (25-1-1894) etc.

(11). El famoso «Prólogo», clave para la comprensión del desarrollo del marxismo en la socialdemocracia alemana, y en especial para el Bernstein-Debate, fue escrito por Engels en 1885. Se publicó «censurado» y aún permanece en la oscuridad si Engels conoció y aceptó la censura, al menos en los términos en que se hizo. Lo que sí parece demostrado es que Engels no estuvo de acuerdo en que se publicara sin su consentimiento (carta a Kautsky de 1-4-1895), en que le hubieran hecho pasar por «cobertura» de la política socialdemócrata... De la importancia de este «Prólogo» y de las cartas referentes a él da cuenta el documentado trabajo de P. Angel, *E. Bernstein et*

l'évolution du socialisme allemand. Paris, Ed. Didier, 1976. El «Prólogo» se encuentra, en castellano, en K. Marx, *Las luchas de clase en Francia.* Madrid, Ciencia Nueva S/f.

(12). P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* Madrid, Silgo XXI, 1979, pone en relieve la escasa difusión de las obras de Marx, respecto a las de Engels, a finales del XIX.

(13). Más de las tres cuartas partes de los trabajos de Marx estaban sin publicar y la mayoría sin ordenar ni acabar. Otros muchos estaban dispersos en distintas revistas y distintas lenguas. La tarea de Engels (continuada por Kautsky, que editó *Teorías sobre la plusvalía,* 1905-10 Mehring, que editó la *Correspondencia,* en 1913) fue ardua y laboriosa, destacando la edición de los libros 2 y 3 de *El Capital,* la edición en libro de *Las luchas de clases en Francia,* etc.

(14). Ediciones en castellano de *Anti-Dühring* y de la *Dialéctica de la Naturaleza* se encuentran en Grijalbo; y del *Ludwig Feuerbach...* en Ricardo Aguilera.

(15). Una buena edición, y asequible, de Marx-Engels, *Correspondance,* Paris, Editions Sociales, 1971.

(16). A Engels le entusiasmó la talla teórica de Labriola, a quien conoció en Zurich en 1893, y a quien consideró «marxista riguroso». Sus impresiones sobre el trabajo de Labriola pueden verse en su carta Sorge (31-12-1893). Engels leyó en el *Devenir Sociale* la primera parte del primer ensayo de Labriola. No es extraño su entusiasmo, a pesar de la retórica academicista de Labriola y del fuerte evolucionismo de su teoría (a pesar de sus esfuerzos por ser dialéctico). Labriola era «riguroso», sin duda, y profundo en comparación con el marxismo vulgarizado en la socialdemocracia. De hecho también Lenin se entusiasmó, y preparó por correspondencia la edición del segundo ensayo. Y aún Tortsky, que leyó a Labriola en las cárceles zaristas de Odesa. Ver Gerratana, *Dilucidazione preliminare,* en A. Labriola, *Del materialismo storico.* Roma, Editori Riuniti, 1974.

(17). Cuatro fueron los *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia.* En 1895, *In memoria del Manifesto dei comunisti;* en 1896, *Del materialismo storico, dilucidazione preliminare;* en 1897, *Discorrendo di socialismo e di filosofia;* en fin, *Da un secolo all'altro,* que

quedó inacabado. Al castellano están traducidos el 2º en Grijalbo (nº 104 de la Col. 70) y el 3º en Alianza Editorial (nº 218), con prólogo de Sacristán.

(18). Desde sus tempranas *Cartas del Wüppertal* a sus trabajos sobre técnica militar. Para información sobre el trabajo periodístico de Engels ver mi trabajo, *Conocer a Engels y su obra.* Barcelona, Dopesa, 1979.

(19). Recordemos especialmente la batalla contra los bakuninistas. Para mayor información ver mi trabajo citado, o las biografías de la nota 3.

(20). Recordemos el debate contra el «verdadero socialismo» de M. Hess Grün, etc.

(21). De la crítica a los «jóvenes», a la crítica de Lasalle, o la crítica a Dühring. La correspondencia de Engels con los dirigentes del DSP Bebel, Liebknecht, Bernstein, Kautsky... o con los dirigentes socialistas con otros países, de Lafargue y Guesde a Pablo Iglesia o Plejanov... es la mejor muestra de una vida entera dedicada especialmente a la lucha ideológica, a la configuración de una política sólidamente apoyada en la ideología comunista y en la teoría marxista.

(22). No sólo Marx, sino Bebel, Leibknecht, etc. insistían a Engels para que tomara partido frente a Dühring. Engels escribiría a Marx manifestándole el problema: si Dühring calaba en los espacios socialdemócratas era porque el partido carecía de hombres con sólida formación teórica e ideológica, e incluso señalaba la debilidad teórico-ideológica de Liebknecht...

(23). Marx escribió la parte *La historia crítica*, y levó el original antes de ser enviado a imprenta.

(24). Gemkow. *Op. cit.*, muy apoyado en la correspondencia ha puesto de manifiesto cómo entre Marx y Engels había una colaboración en el trabajo tan estrecha que es difícil negar una fuerte unidad de posiciones.

(25). Ibd., p-80 ss.

(27). Ver la *Correspondencia*, ed. cit., vol. I. Engels incluso llega a quejarse por las urgencias con que Marx le pedía sus opiniones, sus artículos, las traducciones... Ciertamente, Colletti hace referencia a ciertas cartas de Marx, «hechas desaparecer», en las que se criticaba a Engels. Conociendo el rigorismo de Marx no nos sorprende. Ahora bien, ello no es argumento cara a distanciar a ambos; además, son muchas más las cartas de

elogios y aprobaciones, cosa poco frecuente en Marx, como todo el mundo sabe. Que Marx le encargara hacer un resumen de *El Capital*, ya que él no tenía tiempo para cubrir ese compromiso editorial, me parece una prueba de confianza definitiva. Ver el texto en *Escritos económicos varios,* México, Grijalbo, 1966.

Capítulo II.

(1). De Leszek Kolakowski, figura importante de la filosofía polaca contemporánea, cuenta entre sus trabajos principales *La philosophie positiviste* (edic. francesa de Denël/ Gonthier, Paris, 1976), y los ensayos recogidos en *El racionalismo como ideología.* (Barcelona, Ariel, 1970).

(2). Está recogido en Raymond Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy.* Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1971, p-405 ss.

(3). G. Prestipino, *Op. cit.* Ver especialmente el capítulo XXI, p-213 ss.

(4). Ver Marx-Engels, *Carteggio,* Roma, 1953, vol 3, p-372, 477., especialmente.

(5). Me refiero a sus tres opúsculos *Schelling sobre Hegel* (1941), *Schelling y la Revelación* (1842) y *Schelling filósofo en Cristo* (1842). Aunque la batalla es por Hegel, y desde posiciones jovenhegelianas, el «hegelianismo» de Engels es realmente periférico y externo.

(6). *Ed. cit.*, p-11 ss.

(7). Por ello no me parece fructífero tomar al pie de la letra ciertas formulaciones «dialécticas» que aparecen en la *Dialéctica de la Naturaleza.* Si se hace así se llega, curiosamente, a la siguiente paradoja: unas veces Engels no es dialéctico, pues su dialéctica no pasa de ser una «dinámica evolucionista»; otras veces, al buscar formulaciones dialécticas para los hechos naturales nos sorprende con afirmaciones que han sido justamente blancos de las críticas. Yo pienso que si se perdonan a Engels estas coqueterías —por otro lado marginales— se puede descubrir su proyecto en la *Dialéctica de la Naturaleza* y, al mismo tiempo, el contenido concreto de la filosofía dialéctica de Engels. O sea, encontraríamos su esfuerzo por abordar el estudio de la naturaleza desde una filosofía apoyada en el principio de totalidad, en el esquema

de una dinámica histórica, es decir, movimiento e historicidad, y, en fin, apoyado en un esquemá de «oposiciones reales», y de luchas de fuerzas positivas. Si es ésta la filosofía de Engels, y su esfuerzo es introducir dicha posición filosófica en la práctica de las ciencias naturales, buena parte de la crítica antiengelsiana aparece desenfocada y hasta extraña.

(8). Curiosamente no es en su «obra filosófica» —aunque en ella aparezcan, en cuantiosos pasajes, la teorización del «salto cualitativo»— donde mejor se puede encontrar el antievolucionismo de Engels. Es en sus escritos políticos y en su correspondencia con los dirigentes socialistas. donde se dibuja con claridad su crítica al evolucionismo. bajo la forma de crítica al reformismo.

(9). Nos referimos al segundo Althusser, que ha dejado atrás aquella «ruptura epistemológica» puntual epistemológica y cronológicamente para configurar el proceso científico como constante *ruptura* desde y frente a la ideología (aunque exista el punto de «no retorno»).

(10). Me refiero a la parte «Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista. (Introducción)». en Carlos Marx-Federico Engels. *La ideología alemana.* Barcelona, Grijalbo, 1970, p-13 a 90.

(11). Ver G. Lukács, *Historia y conciencia de clase.* Barcelona, Grijalbo, 1975. Especialmente el primer ensayo, «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

(12). Especialmente en *Las aventuras de la dialéctica.* Buenos Aires, La Pleya de, 1974.

(13). Sobre todo en *Materialismo y Revolución.* Buenos Aires, La Pleya de, 1971.

(14). Ver los trabajos contenidos en *La revolución teórica de Marx,* traducidos en Siglo XXI. 1967.

(15). Karl Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía.* Madrid. Alianza Editorial, 1968.

(16). En mi trabajo *El concepto de praxis en el joven Marx* (Barcelona, Península, 1975) abordé en extensión este problema de «los dos Marx», haciendo un repaso de las posiciones más significativas sobre el tema.

(17). Althusser, *op. cit.*. También en *Leer el Capital* (en castellano en Siglo XXI). La «ruptura epistemológica» le servía a Althusser para demarcar a los dos Marx y, al hacer del segundo el «científico», minar la validez de todo apoyo en las obras de juventud.

(18). *Ibid.* Con su crítica al historicismo Althusser abría, en realidad, un proceso a todo el marxismo occidental, de Gramsci a Sartre, y de Lukács a Lefèbvre.

Capítulo III.

(1). M. Godelier, *Racionalidad e irracionalidaden la economía.* Madrid, Siglo XXI. 1967.
(2). Quizás no sea del todo estéril la reflexión de Godelier, en cuanto plantea un problema que está a la orden del día. Pero, a mi etender, no es satisfactoria su alternativa.
(3). Ver especialmente el Capítulo III de *La miseria del historicismo.* Madrid, Taurus, 1961 (más reciente es la edición de Alianza Editorial). Popper opone al utopismo historicista la «ingeniería social». Creo que su crítica a las grandes leyes de la sociedad es justa, lo que ocurre es que se esfuerza en combatir un fantasma: el marxismo no es ese «historicismo» que dibuja Popper.
(4). Por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach,* que tantas veces ha sido objeto de interpretaciones *practicistas.* Ver el texto de Sanchez Vazquez, *La filosofía de la praxis,* México, Grijalbo, 1967.
(5). G. Lukács, Historia y conciencia de clase. Barcelona, Grijalbo, 1975. Pero véase la «autocrítica» del propio Lukács de 1967 en el «prólogo a la presente edición» de la citada edición.
(6). K. Korsch, *Marxismo y Filosofía.* México, Era, 1971. Ver también K. Korsch, *Marxisme et contre-rèvolution.* Paris, Seuil, 1975. Textos presentados por Serge Bricianer.
(7). Las características de la obra de Gramsci obligan a ser prudente. No es etraño que junto a la crítica de su historicismo, como hace Althusser, coexista un fuerte influjo gramsciano. Perry Anderso, *Op. cit.,* lo ha señalado a mi entender justamente.
(8). D. Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía.* Madrid, Silgo XXI. 1974.
(9). Edición castellana en Marx-Engels, *Escritos económicos varios.* México, Grijalbo, 1966, p-150-163. El trabajo lo escribió Engels en 1847. Una valoración del mismo puede encontrarse en mi citado trabajo sobre Engels (Dopesa, 1979).

(10). K. Korsch, *Marxismo y Filosofía*, ed.cit.
(11). M. Rubel, Crónica de Marx, Anagrama, 1972.
(12). Gramsci, «La revolución contra *El Capital*», en *Grido del Popolo* (5-7-1918) (Antes en *Avanti!* 24-11-1917). Ver el trabajo de E. Garin «Política y cultura en Gramsci» en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona, Grijalbo, 1977.
(13). Ver especialmente **La Revolución teórica de Marx,** ed. cit., donde Marx es el Galileo del continene de la Historia.
(14). La tesis del marxismo-ciencia recorre todo el círculo althusseriano, de Balibar a Pecheux. Ver *Para leer el Capital*, ed. cit. y *Por una historia de la ciencia*, Madrid, siglo XXI.
(15). Yo pienso que, aunque con Colletti hay que ser prudente, dado que en sus últimos trabajos muestra fuertes desplazamientos respecto a sus posiciones. en su producción domina la idea del marxismo como ciencia. en buena línea dellavolpeana. Especialmente en *Il marxismo e Hegel*. Laterza, 1976 (en castellano en Grijalbo), *Ideología e società* Laterza. 1969 (en castellano en Fontanella, 1975).
(16). Véanse los trabajos de Marcuse. *El marxismo soviético*, y Blakeley, *La escolástica soviética*, ambos de Alianza Editorial. 1967.
(17). De todas maneras no deja de ser curioso que en las biografías sobre Marx y Engles domina la idea de que son los fundadores del marxismo. Es decir, toda su vida suele subordinarse a este eje de interpretación: su obra teórica. La biografía es. así, un auxiliar de su producción teórica, un apoyo para explicarla. Pierde así sustantividad la práctica política e ideológica, que o se reduce a condicionante externo de la elaboración de su filosofía, o a simple materialización de las ideas. No sería estéril un esfuerzo por invertir el eje de estas biografías, para compensar la reducción de Marx al teórico, al científico.

Capítulo IV.

(1). Esta es, por ejemplo, la crítica de la escuela dellavolpeana, reduciendo el marxismo a *método*. De todas formas la crítica más extendida no es tanto porque añadiera una filosofía al marxismo cuanto por las características de esa filosofía (critica al ontologismo prekantiano).

(2). Las vacilaciones de Engels en este punto son de todos conocidas. Prestipino (op. cit., p-243 ss.) y Christine Gluckmann (*Engels et la philosphie marxiste.* Paris, Les éditions de La Nouevelle Critique, 1971, p-32 ss.) dan cuenta de estas vacilaciones y ambigüedades.

(3). Los tres trabajos citados, que constituyen el *Anti-Schelling,* se encuentran en MEW, tomo II adicional.

(4). Especialmente *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana* (ediciones en castellano en Grijalbo). La participación de Engels en ambas obras fue escasa y no sólo por razones coyunturales (en plena redacción de *La ideología alemana* tuvo que marchar a Paris, dejando a Marx el grueso del trabajo), sino porque, en realidad, Engels dió a este «ajuste de cuentas» un interés mucho menor que Marx. Yo creo que ello se debe a dos razones: para Marx esta crítica antijovenhegeliana fue, en rigor, una «autocrítica» de sus posiciones anteriores, un radical esfuerzo por demarcarse y aclarar sus ideas; en segundo lugar, Engels ya veía el verdadero enemigo, que no era precisamente el jovenhegelianismo. Ya lo he insinuado antes: aunque «sociológicamente» Engels pasó por el movimiento jovenhegeliano con más intensidad que Marx, teóricamente no hechó raices en él. La «herencia» no le pesaba.

(5). Una selección de escritos contra el anarquismo, sin duda la principal batalla librada en la I Internacional se encuentran en Marx-Engels-Lenin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo.* Moscú, Ed. Progreso, s/f.

(6). Una selección de trabajos políticos periodísticos, y algunas cartas de fuerte incidencia en la lucha ideológica se encuentran en F. Engels, *Escritos,* Barcelona, Península, 1969.

(7). Engels, a petición de Lafargue y de su esposa, Laura Marx, cogió tres capítulos del *Anti-Dühring* (la 1ª parte de la Introducción y los capítulos I y II de la 3ª parte). Se publicaron por primera vez, en francés, en *Revue Socialiste,* por artículos de marzo a mayo de 1880. Las ediciones y traducciones se sucedieron hasta hacer, con el *Manifiesto,* el texto marxista más difundido. Hay traducción castellana en Madrid, R. Aguilera, 1969.

(8). En el sentido de Bachelard a Althusser, o de Canguilhen a Kuhn.

(9). Ver el trabajo de V. Asmus, «Sur la dialectique de l'histoire de la philosophie», en *La philosophie sovietique,*

Recherches internationales à la lumière du marxisme, nº 33-34, 1962.
Si se tiene este trabajo en la mano merece la pena ver los trabajos de I. Elez, «Contradictions objectives et contradictions subjectives»; y B. Kedrov, «La conception dialectique marxiste des contradictions», en Ibid., pág. 159 ss y 197 ss, respectivamente.
No sería estéril, a continuación, releer el trabajo de Colletti «Marxismo y filosofía», recogido en *La cuestión de Stalin* (Barcelona, Anagrama, 1977). Se vería con sorpresa la radical coincidencia de Coletti con los dos autores rusos, especialmente en la distinción entre «oposición real» y «oposición lógica», sin descuidar el hecho de que también los rusos subrayan el origen kantiano de esta distinción.

(10). Se ve bien claro en el debate sobre la concepción materialista de la historia, como puede verse en los textos de Mehring («Sobre el materialismo histórico»), Labriola («Ensayos sobre la concepción materialista de la historia»), Kautsky (La concepción materialista de la historia»), etc. En ellos se ve que la reflexión filosófica está fuertemente ligada a la estrategia socialista.

(11). Ver la *«Polémica sobre marxismo y humanismo»* (Siglo XXI, 1968), que recoge algunos textos del debate sobre el humanismo en el marxismo francés de finales de la década de los 60.

(12). Perry Anderson, *op. cit.*, p-64 ss.

(13). Caso de obras tan clave como *El asalto a la razón*, de Lukács; *Razón y Revolución*, de Marcuse; *La lógica como ciencia positiva*, de Della Volpe; *El problema del método* y *La crítica de la razón dialéctica*, de Sartre; *Dialéctica negativa*, de Adorno; *Para leer «El Capital»*, de Althusser-Balibar, etc.

(14). Caso de la enorme obra sobre literatura y estética de Lukács; Adorno, *Teoría estética* (Madrid, Taurus, 1978); marcuse *Eros y civilización* y *Un ensayo sobre la liberación;* Della Volpe, *Crítica del gusto*, etc. etc.

(15). En el que, además de los autores señalados en nota 10, intervendrán activamente Plejanov, Bernstein, Rosa Luxemburg, etc.

(16). *Op. cit.*, p-132 ss.

(17). Ibid., p-133.

(18). Ibid., p-133

(19). Ibid., p-135.

Capítulo V.

(1). Aldo Zanardo, *Filosofia e socialismo.* Roma, Editori Riuniti, 1974, p-73 ss.
(2). Creo que debemos aceptar, como han sobrayado A. Zanardo (op. cit.) y Perry Anderson (op. cit.), que el marxismo no fue asimilado por la primera promoción de dirigentes socialistas. La intensa correspondencia de Engels en su última época es un buen exponente. Por ello, que los socialdemócratas alemanes —y europeos— hicieran su filosofía y su política con Engels en la boca no debe ocultarnos esa realidad. Ch. Glucksman (op. cit.) ha subrayado como una forma específica de antiengelsianismo la bernsteiniana-socialdemócrata. También Eugenio Zagari, *Marxismo e Revisionismo,* Napoles, Guida Editori, 1975, ha subrayado la infraasimilación del marxismo, y por tanto el revisionismo y antiengelsianismo de Bernstein, Sorel, Graziadei y Leone.
(3). Carta de Engels precisamente a Bernstein, de 23-4-1883.
(4). P. Angel, op. cit. Ver también, del mismo autor, «Estado y sociedad burguesa en el pensamiento de Bernstein», en Aldo Zanardo (direc.), *Historia del marxismo contemporáneo,* vol I., Barcelona, Avance, 1976. Son también ilustrativos los trabajos de Bo Gustaffson, «Capitalismo y socialismo en el pensamiento de Bernstein», y Vernon L. Lidtke, «Las premisas teóricas del socialismo de Bernstein», en la misma *Historia del marxismo contemporáneo.*
(5). Junto al libro de P. Angel y el de E. Zagari merece un puesto principal, para el estudioso de este momento del marxismo, el trabajo de Bo Gustafsson *Marxismo y revisionismo,* traducido en Barcelona, Grijalbo, 1975.
(6). Hay traducción castellana en Fontamara s/f.
(7). Es muy interesante la distinción bernsteiniana entre «ciencia pura» y «ciencia aplicada», pues es la vía por donde introduce su justificación de la posibilidad de revisar la ciencia marxista.
(8). Aldo Zanardo, op. cit., p-73 ss.
(9). Ver el citado trabajo de E. Garin en *Actualidad del pensamiento de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo, 1977.

(10). La crítica de Cohen a Lange está hecha en 1896, precisamente en la «Introducción» al libro de Lange *Geschichte des Materialismus* (Historia del materislismo).
(11). La bibliografía sobre el es/debe es enorme, pues ha constituido uno de los centros de la reflexión ética de los últimos tiempos. Citemos el trabajo de J. Muguerza, *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977 (cap. II).
(12). *Karls Marx*, Leipzig, 1885.
(13). *Marxistische Probleme*. Stuttgart, 1913.
(14). *Discorrendo di sozialismo e di filosofia*, 1897. (Trad. castellano en Alianza Editorial, cit.).
(15). En su trabajo «Die Geschichte eines Buches», en *Die Neue Zeit*, 1907-1908, XXVI/1, nº 1. Cif. Aldo Zanardo, op. cit., p-85 ss.
(16). *Die Entwiklung der Geschichtsauffassung bis auf Karl Marx*, 1891 (El desarrollo de la concepción de la historia hasta K. Marx). Cif. Zanardo. p-96.
(17). *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*. vol I. Stuttgart, 1895.
(18). *Discorrendo...* ed. cit.

Capítulo VI.

(1). P. Angel, *E. Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*. Paris, Didier 1961.
(2). Bo Gustafsson, *Marxismo y revisionismo*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
(3). Cif., Bo. Gustafsson, op. cit., p-104 sb. Perry Anderson, op. cit., también señala la debilidad teórica de Bernstein, hasta el punto de no tenerlo en consideración.
(4). Antes Engels y Marx le habían criticado por su tendencia liberal.
(5). Vernon L. Lidtke, «Las premisas teóricas del socialismo de Bernstein», en Aldo Zanardo (dir.), *Historia del marxismo contemporáneo*. Barcelona, Avance, 1976. p-227-252. Esta misma tesis es sostenida por Eugenio Zagari, (*Marxismo e Revisionismo*, Napoles, Guida Editori, 1975), afirmando que «Eduard Bernstein non fu un grande teorico della scienza economica né della scienza politica», y situándolo más como exponende del «socialismo burgués» que como crítico de talla del marxismo.

En la misma línea se situan los textos de P. Gay, *The Dilema of Democratic Socialism,* New York, 1962; P. Vranicki, *Storia del marxismo,* Roma, Editori Riuniti, 1971 (ver vol. I).

(6). K. Popper, *La miseria del historicismo* ed. cit.. También su famosa *La sociedad abierta y sus enemigos,* traducida en Buenos Aires, Paidos, 2 vols.

(7). En Iring Fetscher, *Il marxismo, Storia documentaria.* Milan, Feltrinelli, 1970, p-189.

(8). Ibid., p-205.

(9). Aldo Zanardo, op. cit., p-117 ss. También su mejor biógrafo, P. Gay, op. cit., que subraya las vacilaciones y desplazamientos, la falta de homogeneidad y de continuidad del pensamiento de Bernstein, señala su alineación en el neokantismo.

(10). Cif. V. L. Lidtke, p-242.

(11). Ibid., p-246.

(12). En rigor, para P. Angel Bernstein era un ecléctico y un pragmático.

(13). Plejanov, *Obras escogidas,* e vols., Buenos Aires, Quetzal, 1964. Ver especialmente «Bernstein y el materialismo», vol. II, p-301 ss.

(14). Bo Gustafsson, op. cit. p-48.

(15). Se instó a Engels a que criticara a Barth. Engels se excusó por tener mucho trabajo y señaló que Bernstein podía hacerlo. Luego lo haría Mehring...

(16). Bo Gustafsson, op. cit. p-51.

(17). Ibid., p-53. Carta de Engels a Mehring de 14-VII-1893.

(18). Carta de Engels a Schmidt de 27-10-1890.

(19). Carta de Engels a J. Bloch de 12-9-1890.

(20). K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política.* Madrid. A. Corazón, 1970.

(21). Bo Gustafsson, op. cit., p-64.

(22). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Barcelona, Ariel, 1977.

(23). Marx, *Las luchas de clases en Francia,* Madrid, Ciencia Nueva s/f. Contiene el famoso «Prólogo» de Engels de 1865.

(24). Ya hemos hecho referencia al «Prólogo», y a ciertas cartas que Bernstein decía haber recibido de Engels, y en las que se apoyaba, pero que nunca salieron a la luz.

(24 bis). Ver J. M. Bermudo, *Conocer Engels y su obra.* Barcelona, Dopesa, 1980.

(25). Ver el trabajo de Norbert Leser, «Karl Renner y el

marxismo», en Aldo Zanardo (dir.), *Historia...*, p-385-414. Una buena biográfica de K. Renner es la de Jacques Hannak, *Karl Renner und seine Zeit. Versuch einer Biographie*. Viena, 1965. Un buen trabajo de conjunto es el de Norbert Leser. *Zwischen Reformimus und Bolchewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*. Frankfurt. 1968.

(26). Ver el trabajo de Arduino Agnelli, «El socialismo y el problema de las nacionalidades en Otto Bauer», en Aldo Zanardo (direc.), op. cit., p-325-358. Ver. del mismo autor, su trabajo *Questione nazionale e Sozialismo. Contributo allo studio del pensiero de K. Renner e O. Bauder*. Bolonia, 1969. Igualmente el citado trabajo de N. Lesser. Y Otto Leicher. *Otto Bauer, Tragödie oder Triumph*, Viena, 1970.

(27). Es la tesis que mantiene Peretz Merhav en su trabajo «Marxismo y neokantismo en Max Adler», En Aldo Zanardo (direc.), p-359-384. La misma tesis mantiene Leser, op. cit. Consultar también Aldo Zanardo, *Filosofía y marxismo ed. cit., p-73-164*.

(28). Entre ellas destacan *Kausalität und Teleologie* (Viena, 1904), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Viena, 1924), *Kant und der Marxismus* (Berlin, 1925) y *Lehrbuch der materialistischer Geschichtsauffasung* (vol. I en Berlin, 1930. y vol. II, con el título de *Natur und Gesellschaft*, en Viena. 1964.

(29). M. Adler, *Lehrbuch...*, cit., vol. I. p-116-117.

(30). Por supuesto que nada más lejos de afirmar un Adler «maoista». Pero. en el fondo. la teoría de la contradicción de Mao, que hace pensar en el marxismo como ciencia de la contradicción. implica la separación entre el dominio de la realidad y el de la ética. entre el dominio del análisis científico y el de los objetivos a los cuales se subordina ese análisis.

(31). Ver los textos seleccionados por I. Fetscher, *Il marxismo, storia documentaria*, vol I. ed. cit., especialmente p-202 ss.

(32). Ibid., p-237 ss.

(33). Los *Manuscritos* no se difundieron hasta le década de 1930.

Capítulo VII.

(1). Kolakowki, op. cit.

(2). De Kautsky puede verse en castellano *La doctrina socialista. Bernstein y la socialdemocracia alemana.* Barcelona, Fontamara, 1975 y *La cuestión agraria.* Barcelona, Laia, 1974. Véanse los trabajos de Andrea Panaccione, Massimo L. Salvadori y Richard J. Geary, recogidos en Aldo Zanardo (dir.), *Historia del marxismo...,* que tratan sobre Kautsky y recogen amplia información bibliográfica. Respecto a Lafargue ver, en la misma obra, el trabajo de Claude Willard.

(3). Sobre todo el Lenin de *Materialismo y empirocriticismo.* Ver la edición castellana de esta obra en Grijalbo, con un estudio introductorio de M. Sacristán que acentúa este «engelsianismo» de Lenin.

(4). Sobre Rosa Luxemburg puede encontrarse información abundante en el número extraordinario que *Materiales* le ha dedicado. Sobre Labriola ver el prólogo de M. Sacristán a su traducción de *Socialismo y Filosofía,* Madrid. Alianza Editorial, 1969. También el ya citado de V. Gerratana y el trabajo de este mismo autor «Marxismo abierto en A. Labriola», recogido en la *Historia del marxismo...* dirigida por A. Zanardo, ya citada.

(5). Ya he señalado que hasta la década de 1930 no comienzan a difundirse estas obras. En realidad comienza a publicarse los escritos de juventud y los inéditos entre 1927 y 1932, por el Instituto Marx-Lenin de Moscú, bajo la dirección de Rjazanov. Aunque, ciertamente, algunos escritos de Marx y Engels anteriores a 1848 habían sido publicados por F. Mehring (1902) y por el mismo Rjazanov (1917).

(6). No obstante que algunos escritos estuvieran publicados, lo cierto es que su difusión es más tardía. Si bien en 1927 las Editions Costes de Paris inician la publicación de las *Oeuvres philosophiques de K. Marx,* hasta 1947 no fue acabada, y además de forma muy incompleta.

(7). Quizás fue con la edición de S. Landshut-J.P. Mayer de *Der Historische Materialismus* (Leipzig, Kröner, 1932), en donde se recogían la *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho público,* los *Manuscritos de 1844* y trozos de la *La ideología alemana,* la que abrió el camino. Pero, en rigor, hasta después de la segunda guerra mundial, no se

difundieron extensamente estos trabajos.

(8). De alguna manera Lukács en *Historia y Conciencia de clase*, muestra su idea de que el momento revolucionario consejista ha pasado, y la revolución se ha perdido del horizonte. La causa está en la actitud de la socialdemocracia, en su política. Y la lucha de Lukács es contra la filosofía que inspira esa política. Por lo tanto, si bien no es contra Engels, sí es contra el «engelsianismo», contra el apoyo ideológico de la política socialdemócrata. Por otro lado, el hecho de que haya referencias directas a Engels, referencias críticas, ofrece más apoyo para leer su obra —y así se ha hecho— como una obra antiengelsiana. Y, sin duda, teóricamente lo es, aunque ideológicamente Lukács lo manifieste sólo parcialmente.

(9). Ver esta tesis en G.E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Martínez Roca, 1969, p-45 ss. También M. Lowy, *El marxismo olvidado*. Barcelona, Fontamara, 1978.

(10). Cif. I. Fetscher, op. cit., p-106 ss.

(11). Ibid. p-164.

(12). I. Fetscher, *Marx e il marxismo*. Florencia, 1969.

(13). Ver Lowy, op. cit. Un buen estudio sobre G. Lukács es G.H.R. Parkinson (ed) *George Lukács, el hombre, su obra, sus ideas*. Barcelona, Grijalbo, 1973.

(14). Ver el trabajo de Pierre V. Zima, *Goldmann, una sociología dialéctica*. Barcelona, Madrágora, 1975. Recoge una amplísima bibliografía de los trabajos de Goldmann.

(15). En su «autocrítica» (recogida en el prólogo a la edición de Grijalbo citada) y en *Conversaciones con Lukács* (Alianza Editorial, nº 190), subraya su confusión: había tomado objetividad por alienación, ya que en Hegel objetivación era alienación.

(16). Ver el tema de la «cosificación», y su relación con la conciencia de clase, en *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p-123 ss.

(17). P. Walton y A. Gamble, *Problemas del marxismo contemporáneo*. Barcelona, Grijalbo, 1976. p-41 ss.

(18). Buena parte del debate antiengelsiano está fundado en la polivalencia del término dialéctica. Evidentemente, yo me inclino a pensar que la dialéctica no pertenece al dominio de la naturaleza si por dialéctica se entiende lo que Lukács describe en esta cita. pero la dialéctica

para Engels es otra cosa, y solo así, demarcando la dialéctica de Engels, es válido analizar y valorar su relación con el plano de la Naturaleza.

(19). Carta del 11 de agosto de 1884.

(20). G. Lukács, *El asalto a la razón.* Barcelona, Grijalbo, 1967.

(21). Op cit., p-XVII-XVIII.

(22). Ibid., p-XVIII.

(23). Ver Molz Kofler Abendroth, *Conversaciones con Lukács,* ed. cit.

(24). Lukács colaboró en la edición de los Manuscritos de Landshut y Mayer.

Capítulo VIII.

(1). «Forme e problemi del marxismo contemporaneo», en *Studi Storici,* nº 4, 1962.

(2). Editado en Gallimard. Otra obra de Jean Wahl, que nos ofrece una completa panorámica de la filosofía de esta época es su *Tableau de la philosophie française,* Paris, Gallimard, 1962.

(3). La obra de más incidencia de A. Kojève es su *Introduction à la lecture de Hegel,* Paris, Gallimard, 1947.

(4). De 1927 a 1947 Editions Costes de Paris fue editando las *Oeuvres philosophiques,* si bien hay en ella lagunas y, además, la traducción ha sido muy censurada.

(5). Ornella Pompeo Facarovi, *Il marxismo francese contemporaneo, fra dialettica e struttura.* Milan, Feltrinelli, 1972.

(6). Ibid., p-14.

(7). Ibid., p-15.

(8). La tesis de Faracovi es muy fértil, como muestra su libro, que apoya en ella la topología del marxismo francés desde 1845 al 68. De todas maneras a Faracovi se le escapa la clave del debate filosófico. Creemos que lo ha visto con más claridad D. Hoges (*Engels Contribution to Marxism,* Miliband y Saville (eds.), *Socialist Register,* 1965), que señala cómo el marxismo de esta época se asocia a los esquemas y valores liberales, contraponiéndose al «otro marxismo», el engelsiano, a la perspectiva del materialismo dialéctico, contribuyendo así a hacer del joven Marx el héroe y de Engels, especialmente del último Engels, su «villano».

(9). La obra de Merleau-Ponty se encuentra en su mayoría (la que aquí nos interesa) en «Les Temps Modernes». Buena parte de ella ha sido posteriormente editada en libros. Destaquemos *Humanisme et Terreur,* Paris, Gallimard, 1947. *Les aventures de la dialectique,* Paris, Gallimard, 1955 (de ambas hay traducción castellana); *Signes.* Paris, Gallimard, 1960.

(10). J-P Sartre, *Marleau-Ponty, vivant.* Les Temps Modernes. 184-185, 1961 (En castellano *Historia de una amistad.* Córdoba, Argentina, 1965).

(11). Además hay una corriente historiográfica que resalta el «existencialismo» del joven Lukács, Ver C. Pianciola, «Lukács esistenzialista», en *Rivista di Filosofia,* nº 1, 1964 (p-86-96). Ver también G.D. Neri, *Prassi e conoscenza,* Milán, Feltrinelli, 1966.

(12). Merleau-Ponty, «Autor du marxisme», *Les Temps Modernes,* agosto 1965.

(13). Hay edición castellana en Buenos Aires, Losada, 1974.

(14). En *Humanisme et Terreur,* ed. cit., Merleau-Ponty encuentra en la dialéctica joven-marxista, muy hegelinana, el baluarte contra la ciencia.

(15). Así, en trabajos como «La guerre a eu lieu» (nº 1, 1945), «La querelle de l'existencialisme» (nº 2, 1945), «Autour du marxisme» (nº 3, 1945), todos ellos en *Les Temps Modernes,* o «Marxisme et philosophie», en *La Revue Internatinale,* nº 6, 1946.

(16). Ver G.D. Neri, *Op. cit..* Sobre el influjo del joven Lukács en Merleau-Ponty y en Satre, y en general en todo este marxismo francés, ver P. Chiodi, *Sartre e il marxismo.* Milán, Feltrinelli, 1965, y A Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau Ponty.* Milán, Il Saggiatore, 1962.

(17). H. Lefèbvre, «Autocritique: contribution à l'effort d'éclaircissment idéologique», en *La Nouvelle Critique,* nº 4, 1949 (p-41-57). Pero la «autocrítica» puede apreciarse en todos sus trabajos de este período.

(18). Faracovi, op. cit., señala cómo en la reflexión filosófica de estos trabajos tienen por centro una serie de hechos que han desorientado a la izquierda, que han puesto en cuestión la pureza del comunismo. Tales son la publicación del testamento de Trotsky, el conocimiento de la existencia de «campos dereeducación» en la URSS, la guerra de Corea, etc.

(19). Ciertamente, trabajos como «Communisme-anticommunisme» (nº 3, 1948), o «Marxisme et superstition» (Nº 50, 1949), ambos de *Les Temps Modernes* muestran un tono ideológico diferente a los de la inmediata postguerra. Pero yo creo que Merleu-Ponty nunca renunció a su filosofía, brillantemente expuesta en su *Phénomenologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), y desde ella no cabe un acercamiento teórico al marxismo (aunque sí un acercamiento ideológico al comunismo).

(20). Merleau-Ponty,*L es aventures*... Edic. cit., p-271.

(21). De «Materialismo y Revolucion» hay traducción castellana en Buenos Aires, La Pleyade, 1971. Un trabajo introductorio, pero aceptable, al pensamiento de Sartre es el de A.P. Rovatti, *Che cosa ha veramente detto sartre,* Roma, Ubaldini, 1969. Rovatti tiende a ver un sólo Sartre. Segue así la línea de A. Gorz, en *Le socialisme difficile,* Paris, Seuil, 1967. Otra línea historiográfica, en cambio, resalta la discontinuidad y tiende a reducir los primeros escritos a «ideología pequeño-burguesa». Así el muy sugerente trabajo de A. Lentin, «Sartre, le marxisme et la science», en *La Pensée,* nº 9, 1946; y el de H. Lefebvre, *L'existencialisme.* Paris, Sagittaire, 1946. Y, por supuesto, el texto radical de J. Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme.* Paris, Editions Sociales, 1947, que merece ser confrontado página a página con el trabajo de Sartre *L'existentialisme est un humanisme.* Paris, Nagel, 1947.

(22). Rovatti, op. cit.. Para una amplia información sobre el arco de posiciones políticas que adoptó Sartre a lo largo de la postguerra ver F. Fé, *Sartre e il comunismo.* Florencia, La nuova Italia, 1970. Pero Fé no logra, a pesar de su documentación, captar la unidad de la problemática sartreana, y cuyas contradicciones le llevan a la adopción de esas diversas posiciones ideológicas. Mucho más clarificador me parece el trabajo de P. Chiodi, *Sartre e il marxismo,* ed. cit.

(23). N. Abbagnano (Storia della filosofia, vol I), Turin, UTET. 1960 (hay traducción castellana) ha subrayado la influencia de Kojeve en Sartre, así como el carácter de esta influencia: la interpretación de la *Fenomenología* hegeliana en clave existencialista. Curiosamente, Colletti establece similar contradicción entre «ciencia» y «dialéc-

tica» (ver la entrevista a Colletti en Viejo Topo, nº 20, mayo/1978).

(24). Este trabajo se publicó en dos partes en *Les Temps Modernes*. La primera en nº 81, 1952, y la segunda en nº 84-85, 1952.

(25). Ver «Sartre y el ultrabolchevismo», en *Les aventures*, op, cit.

(26). El trabajo es de 1957, y puede encontrarse, en castellano, en la *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1970. 2 vol. Pero, deben situarse al lado de trabajos como el debate con P. Naville, y los ensayos bajo el título «Le fantôme de Staline» (nº 129, 130, 131, de 1957, en *Les Temps Modernes*). Una buena descripción de la problemática del momento puede verse en S. Moravia, «La crisi della generazione sartreana», en *Rivista di Filosofia*, nº 4 1969 (p-426-470).

(27). Wetter, G., El materialismo dialéctico. Madrid, Taurus, 1963.

(28). H. Marcuse. *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza Editorial, 1967.

(29). Ver G. Planty-Bonjour, *Les catègories du matérialisme dialectique*. Pans, PUF, 1965.

(30). Editada en Paris, PUF, 1953.

(31). Esta línea es sumamente interesante cara al problema engelsiano, y conviene aquí lamentar su ausencia. La opción metodologista pretende ser una especie de «tercera vía», más allá del materialismo y del idealismo. Hombres como M. Rubel («Pour une biographie monumentale de Karl Marx», dn *La Revue Socialiste*, nº 40, 1950), Henri Bartoli (*La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1950), o Della Volpe y su línea hasta Colletti merecerían ser estudiados detenidamente.

(32). No debemos olvidar la importancia en estas décadas del tema del ateismo y del humanismo. Trabajos como los de los padres H. Chambre (*Le marxisme en URSS*, Paris, Seuil, 1955 Traducido en tecnos 1966), P. Bigo (*Marxisme et humanisme*. Paris, PUF, 1953), o la larga obra de E. Mounier, de la que destacamos «Marxisme ouvert contre marxisme scolastique», en *Esprit*, mayo-junio, 1948, deben ser tenidos en cuenta para valorar globalmente el momento del marxismo.

(33). A pesar de que Colletti llegue a afirmar la contradicción

ciencia/dialéctica, de una valoración global de su obra no creo que pueda extraerse obra cosa que su oposición a la dialéctica configurada en el «diamat».

(34). Aunque con tono más moderado (*El concepto de naturaleza en Marx* ed. cit.) la dialéctica que reivindica Schmidt apenas logra demarcarse de la configurada en la Escuela de Frankfurt, y tampoco la formula con más claridad.

(35). De entre ellos merece la pena consultar el texto de P. Fougeyrollas, *Marxisme en question.* Paris, Seuil, 1963.

(36). Ver *Logique formelle, logique dialectique.* Paris, Editions Sociales, 1947 (traducida al castellano en S. XXI); *Le marxisme,* Paris, PUF, 1948; *Le matérialisme dialectique.* Paris, PUF, 1947 (traducido en La Pleyade s/f, para ver la distancia, pueden consultarse *Problèmes actuels du marxisme.* Paris, PUF, 1958; *Le Somme et le Reste.* Paris, La Nef de Paris, 1958. 2 vols., *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966.

(37). E. Bottigelli, *Un révisionnisme de guerre,* en «La Nouvelle Critique», nº 32, 1952. O, en la misma revista, «A propos du rétour à Hegel», nº 21, 1950.

(38). M. Caveing, «marxisme et christianisme», en *La Nouvelle Critique,* nº 86, 1957. Ver también Calvez-Caveing, «Confrontation sur la pensée de Marx», en *La Nouvelle Critique,* nº 90, 1957.

(39). Paris, PUF, 1959.. Sus obras posteriores acentuarían el distanciamiento. Así, *Dieu est mort.* Paris, PUF, 1962; *D'un réalisme sans rivage.* Paris, Plon, 1964; *De L'anathème au dialogue.* Paris, Plon, 1965.

(40). El trabajo de P. Hervé *La révolution et les fétiches,* escrito poco antes del XX Congreso del PCUS fue la causa de la expulsión de éste. De Lefebvre no gustaron el trabajo «Le marxisme et la pensée francaise», en *Les Temps Modernes,* nº 137-138, 1957; ni su *Problèmes...* citado anteriormente. Sobre el asunto de Lefebvre ver L. Sève, «Henri Lefebvre et la dialectique», en *La Nouvelle Critique,* nº 94, 1958; también, de L. Sève, *La différence.* Paris, Editions Sociales, 1960.

Capítulo IX.

(1). Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx.* Madrid, Siglo XXI, 1977.

(2). Ibid., p-47.

(3). Fetscher explicaba la tarea filosófica de Engels desde las necesidades del movimiento obrero de contar con una «cosmovisión».

(4). Schmidt, como toda la Escuela de Frankfurt e incluso Lukács-Korsch, no critica el «materialismo marxista», sino el «materialismo engelsiano». Este vendría dado por una ontología («realista») y una gnoseología («empirista»). mientras que aquél se caracterizaría por acabar con toda ontología, materialista o idealista (o, quizás, —pues nunca queda claro—, por una ontología nueva, centrada en la praxis) y por acabar con una gnoseología, empirista o racionalista, basada en la relación sujeto-objeto. Así, el «materialismo marxiano» se caracterizaría, fundamentalmente, por a) reducción de todo ser a ser-histórico-social, y b) identificación sujeto-objeto. En concreto, el «materialismo marxiano» se condensaría en el reconocimiento del carácter mediato de todo conocimiento, es decir, el reconocimiento de que el conocimiento está socialmente mediatizado.

Conviene dejar claro este punto pues ahí está la clave del antiengelsianismo. Los últimos trabajos de Engels, y luego los de Lenin, ligan indisolublemente el «materialismo filosófico» y el «materialismo histórico», de forma que sólo se es «materialista-histórico», es decir. marxista, si se adopta una posición filosófica materialista. Así se aceptaría en bloque la relación filosofía-historia. Buena parte de las críticas del «marxismo occidental» apuntan a destruir esta unidad; a establecer la posibilidad de ser marxista sin ser materialista (como a ser socialista sin marxista).

(5). Ibid., p-48.

(6). La distinción (Tomo I. de *El Capital*), a mi entender. refleja el fuerte racionalismo de Marx: «La investigación tiene que adecuarse en detalle a la realidad, analizar sus distintas formas de desarrollo y establecer su vinculación interna. Sólo después de haber realizado este trabajo puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y si se refleja así la vida de lo real mediante ideas, puede parecer que se trate de una construcción *a priori*».

(7). Ver Feyerabend, *Contra el método.* Barcelona, Ariel

Pero, en general, toda la espistemología histórica que ha

puesto en crisis la «lógica del descubrimiento científico» neopositivista y popperiana, en la cual Kuhn ocupa un lugar central. Ver D. Ribes, «Panorámica actual de la Filosofía de la ciencia», en Teorema VI/3-4. Valencia, 1976; J.Muguerza, «Nuevas perspectivas en la Filosofía contemporánea de la ciencia», en Teorema III/1. Valencia, 1973. Para no hacer larga la lista, ver La Katos. Musgrave (Eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona, Grijalbo, 1975.

(8). A. Schmidt, op. cit., p-51.

(9). Ibid., p-48.

(10). Yo creo que Engels quedó preso de la concepción de la filosofía como «conocimiento». Por eso la crítica que le hace Althusser es, a mi entender, justa. Para Alhusser la filosofía no es «conocimiento», sino *tesis* que tienen sus efectos en el conocimiento. Ahora bien, a pesar de la ambigüedad de Engels en este sentido, cosa que aparece al reducir la filosofía a «lógica», otras veces a «teoría del pensar puro», etc., yo diría que Engels apunta —aunque en sentido positivista— a la posición de Althusser. Si es así y rechazada esa idea de la filosofía como «conocimiento», que permitía pensarla en el sentido de «ciencia de las ciencias», de la cual éstas no serían sino sus concreciones o aplicaciones particulares a cada dominio, el pensamiento engelsiano toma nuevo significado: en lugar de hablar de los «campos de aplicación» del materialismo dialéctico se indica, simplemente, que cualquier práctica científica se enmarca en una filosofía, la cual posibilita unas formas, traza el campo de problemas planteables, etc. O sea, estaría en la línea del Althusser de *La filosofía espontánea de los científicos.* Barcelona, Laia, Colec. Papel 451, nº 35, o en la Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas,* F.C.E. 1971.

(11). L. Colletti, «Prefacio a la edición italiana», en A. Schmidt, *El concepto de...,* ed. cit.

(12). La crítica a la ciencia, y el «utopismo» como salida, aparecen bien expresadas en el J. Bloch de *Principio esperanza,* Madrid, Aguilar, 1979.

(13). *La cuestión...,* edic. cit.

(14). G.E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad.* Barcelona. Martinez Roca, 1969.

(15). Adorno, Hoshheimer, *Dialéctica del iluminismo.* Buenos Aires, Sur.

(16). Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason.* New York, 1947. Ver los ensayos de *Sociológica,* Madrid, Taurus, 1966.

(17). Alianza Editorial, nº 292.

(18). Edic. francesa citada.

(19). J. Habermas, *Teoría y Praxis.* Buenos Aires. Sur, 1967.

(19 bis). Sobre la escuela de Frankfurt pueden verse los libros de Pierre V. Zima, *La Escuela de Frankfurt.* Barcelona, Galba Edicions, 1973; el de G.E. Rusconi, edi. cit.; y sobre todo el libro de Martin Jay. *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. Londres,* Heinemann, 1973 (Traduc. castellana en Madrid, Taurus, 1974).

(El texto de Jay es el más documentado. El de Zima incluye relación de trabajos de los principales miembros de la Escuela traducidos al castellano).

(20). Ver *Eros y civilización* (Barcelona. Seix Barral, 1968): *El hombre unidimensional.* Barcelona. Seix Barral, 1969). etc.

(21). L. Colletti, *La cuestión de Stalin.* ed. cit.. p-87.

(22). Ibid., p-88.

(23). Para Colletti, Engels tomaría al pie de la letra la dialéctica hegeliana. O sea, la dialéctica hegeliana sería una dialéctica materialista, y el materialismo dialéctico sería una buena versión de la misma. Ver el cap. V de *Il marxismo e Hegel,* ed. cit.. También el trabajo «Marxismo y dialéctica» recogido en *La cuestión...,* ed. cit.

(24). A. Schmidt, op. cit., p-197 ss.

(25). Colletti, «El marxismo, ¿ciencia o revolución?», en *Ideología y sociedad,* ed. cit., p-313 ss.

(26). Ibid, p-314. Colletti atribuye este planteamiento a Bernstein y al marxismo kantiano (en realidad atribuible a toda la «línea engelsiana») y muestra cómo el marxismo ético está implicado en la filosofía «onotológica», que lleva anexa la idea de ciencia como conocimiento. La otra vía es, para Colletti, la «crítica-científica». De todas formas en Colletti se han dado —y se siguen dando— tan fuertes fluctuaciones que se corre un claro riesgo de caracterizar su posición.

(27). Ibid., p-315.
(28). Ibid., p-322.
(29). Ver al respecto «Marx, Hegel y la Escuela de Frankfurt: conversaciones con Lucio Colletti», en *La cuestión...*, p-78 ss.
(30). En este trabajo figuran, entre las muchas ausencias, la Escuela de Frankfurt. Ello es así no porque la consideremos, globalmente, dentro del «marxismo periférico» (como a Sartre-Merleau-Ponty, y éstos si son tratados), sino porque el límite de la historia siempre es el límite del historiador.
(31). G. Prestipino, op. cit., p-176.
(32). Robert Havemann, *Dialéctica sin dogma.* Barcelona, Ariel, 1971.
Havemann, no obstante, en su ataque al «materialismo vulgar» ataca a *cualquier* materialismo, siendo sospechoso de un viejo espiritualismo barnizado de ciencia.
(33). En *Los Anales franco-alemanes,* edic. cit.
(34). Hay traduc. castellana en Buenos Aires, Editorial Futuro, 1965.
(35). Algunos pueden encontrarse en F. Engels, *Escritos.* Barcelona, Península, 1974.
(36). Prestipino, op. cit., p-155.
(37). Marcuse, *Eros y civilización,* edic. cit.
(38). Actas del XVIII Congreso en Palermo, 1960.
(39). Césare Luponini, *Verità e libertà,* ed. cit.

Capítulo X.

(1). I. Petscher, *Marx e il marxismo.* Florencia, 1969.
(2). E. Fiorani, op. cit., distingue dos líneas en el «marxismo crítico», caracterizando a éste por su rechazo del *materialismo dialéctico,* sea en el plano ontológico, sea en el gnoseológico o en ambos (y de ahí su genérico anti-engelsianismo). La primera línea sería la «filosofía de la praxis», y centraría su crítica en el *materislismo* (reivindicando una dialéctica puramente en plano de la historia y tendiendo a la identificación ser-conocimiento); la segunda sería la corriente «metodológica», que Fiorani centra en la obra dellavolpiana (*Logica come conoscenza positiva, La libertà comunista, Umanesimo positivo ed emancipazione marxista, La chiave della dialettica*

storica) y su escuela, en la que incluiría a N. Merker (*Le origini della logica hegeliana*. Milán, 1961), Colletti, M. Rossi (*Marx e la dialettica hegeliana* Roma, 1963). Incluso alinea a Althusser en esta corriente.

(3). Buena parte de la obra de Th. Adorno está traducida al castellano (ver *Bibliografía sobre marxismo y revolución*, Madrid, Dédalo, 1977). Destacamos *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1973; *Sociológica* (con Horkheimer), Madrid. Taurus, 1966; *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975; *Teoría crítica*. Barcelona. Barral, 1973.

(4). *El materialismo soviético*, ed. cit.

(5). De Horkheimer, en castellano, se encuentran *Sociedad en transición*. Barcelona, Ediciones 62, 1976; *Teoría crítica*, Amorrortu, 1974; *Función de las ideologías*, Taurus, 1976, entre otras.

(6). G. Prestipino subraya cómo las *Tesis sobre Feuerbach* serán el principal apoyo de este marxismo «antimaterialista». Pero considera que la línea Labriola-Gramsci debe ser diferenciada.

(7). Fiorani se apoya mucho en la obra de éste, *Morale e società*, Roma. 1966.

(8). Especialmente en *Problèmes actuels du marxisme*, ed. cit.

(9). «La dialectique aujourd'hui». en *L'Homme at la société*, nº 19, 1971.

(10). K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1967.

(11). *Il marxismo e Hegel*. Bari, Laterza, 1969 (Traduc. en Grijalbo).

(12). De Tamburrano ver *A. Gramsci, la vita, il pensiero, l'azione*. Laicata, Manduria, 1963. De Radice y Carbone, *Vita di A. Gramsci*. Roma, 1952; de Perinetti, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*. Turin, 1958; de E. Garin, *La filosofia come sapere storico*. Bari, Laterza, 1959.

(13). E. Fiorani, op. cit., p-260 y 261.

(14). Es curioso que sitúa aquí a Althusser (cosa no del todo incorrecto) cuando no hace referencia a hombres como M. Rubel, tan representativos de esta corriente metodologista.

(15). G. Preti, *Praxis ed empirismo*. Turin, 1958.

(16). A. Perinetti, *A. Labriola...* ed. cit.

(17). A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx.* Madrid, Siglo XXI, 1976[2].
(18). R. Dunajevskaja, *Marxismo e libertà.* Florencia, 1958.
(19). E. Bloch, *Principio esperanza,* op. cit.
(20). Ch. Gluchsmann, op. cit.
(21). La crítica a la ciencia, desde sus raíces heideggerianas y husserlianas, y con el fuerte estímulo recibido de la Escuela de Frankfurt, es un tema que debería ser tratado en profundidad. Ver al respecto P. Casini, «L'eclipse della scienza», en *Rivista di filosofia,* sept. 1970.
(22). E. Fiorani, op. cit.. Creo que el olvido de la obra política de Engels no solamente limita la validez del análisis de Fiorani, sino que lo cuestiona. Yo creo que, aparte de razones de método, no tener presente la filosofía no teorizada que se encuentra en esos contextos condena a un debate sin salida.
(23). Ch. Gluckasmann, op. cit. Aparte del carácter apologético, y el tono ideologizado, el trabajo de Ch. Glucksmann se adolece de no apoyarse en documentación suficiente. Coge el «antiengelsianismo» como una posición abstracta, definida por dos o tres ragos generales, y sobre ello monta su reflexión. Yo creo que la reivindicación de Engels pasa hoy por una cada vez más intensa diferenciación de las críticas, situadas teórica e históricamente, para así ver el significado que Engels tiene en la historia del marxismo. Por ejemplo, la crítica de R. Guiducci (*Marx dopo Marx. Dalla rivoluzione industriale alla rivuluzione del terziario avanzato.* Milán, 1970), o L. Dupré (*The Philosophical foundations of Marxism.* New York, 1966). Trabajos como el de S. Timpanaro (*Sul materialismo.* Pisa, 1970), en defensa de Engels, tampoco son tenidos en cuenta por Ch. Clucksmann, aunque los cite a pie de página.
(24). Calvez, op. cit. Es un texto que debe ser leido para ver hasta dónde llegan las posibilidades de adaptación del joven Marx.
(25). Bigo, op. cit.
(26). Ya he indicado que merece ser revisada la tesis del hegelianismo de Engels, e incluso del joven Engels. Su «pertenencia» ideológica y sociológica al movimiento jovenhegeliano suele tomarse como razón de su jovengelianismo teórico. Pero es difícil confirmarlo a través

de la lectura de sus obras de juventud. Me inclino a pensar que fue un *ilustrado*, que hizo coqueteos con las fórmulas hegelianas en algunos pasajes, y que su materialismo racionalista se articuló luego en una filosofía dialéctica en la que la totalidad, el movimiento o historicidad, la objetividad y la contraposición fueron los conceptos claves.

(27). Curiosamente no escasean las traducciones de las obras de Engels, como todos sabemos. Incluso trabajos menos conocidos (como los recogidos en *«Escritos económicos varios»*, en *«Escritos sobre el anarquismo»*, ambos en Grijalbo, o en *«Escritos»*, de Peninsula) han sido traducidos. Lo que sí sorprende es la escasez de estudios sobre Engels en nuestro país.

(28). M. Klein. «El desarrollo de las ideas del joven Engels», en AA.VV., *Engels y la filosofía de Hegel*. Buenos Aries. Paidos, 1975.

(29). Ver el *Lenine* (Paris, PUF. 1968) de Garaudy (Traducción castellana en Grijalbo). También vale la pena, a este respecto, echar una ojeada al folleto de A. Pannekoek, *Lenin filósofo*, Barcelona, Zero, 1976.

(30). La tesis de «los dos Lenin» tiene su significado político claramente contrapuesto a la de «los dos Marx», cosa que se ve en las posiciones que se adoptan ante cada una. La crítica al Lenin materialista-empirista es la crítica al «engelsianismo», y el esfuerzo por distanciarlo del Lenin de los *Cuadernos filosóficos*, del Lenin dialéctico, se sitúa en el mismo esfuerzo por reconstruir un Marx hegelianizado, es decir, por ver en el joven Marx las claves del marxismo. Ver la «Introducción» de M. Sacristán a la edición castellana de *Materialismo y Empiriocristicismo*. Barcelona, Grijalbo.

(31). L. Althusser. *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires, Carlos Perez ed., 1971.

(32). Dominique Lecour, *Ensayo sobre la posición...*, edi. cit.

(33). Colectivo, *Lenine et la practique scientifique*. Paris, Editions Sociales, 1974.

(34). Ver el colectivo *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.

(35). Ver especialmente *Perspectivas de l'homme*, ed. ct.

(36). Ver de Adler, *Kant und der Marxismus*. Berlin, 1925. N. Leser, op. cit., nos ofrece un buen análisis del

kantismo de Adler. El interés de este tema no pasó desapercibido a los marxistas de la época. Ver A. Labriola, *Del materialismo storico*, ed. cit.; P. Lafargue, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, en «Socialiste», 25 de febrero de 1900; G.W. Plejanov, *Materialismo frente a kantismo*, ed. cit.

(37). Además de los trabajos ya citados de B. Gustafsson, P. Angel, Vernon, L. Lidtke, etc., merece la pena consultar el texto de Erika König, *Vom Revisionismus zum Demokratischen Sozialismus*. Berlin, 1964, y el de Andres von Weiss, *Die Diskussion über den historischen Materialismus in der deutschen Sozialdemokratie*, 1891-1918. Wiesbaden, 1965.

(38). Las dos líneas, la «revisionista» y la «ortodoxa» suponen dos reconstrucciones del pensamiento de Engels históricamente condicionados. La explicación usual, basada en la idea de que se adapta el marxismo a la política, se adultera la teoría para legitimar la poltica, no es del todo convincente. Tampoco lo es del todo la interpretación que trata de justificar el «economicismo objetivista» como expresión de la escisión teoría-práctica. Sin negar el efecto de los condicionantes externos, me parece que no se aclararán las cosas hasta que no se estudien intensamente estos momentos del marxismo como resultados de formas específicas de asimilar, de leer los textos marxistas. O sea, sobre el eje de las limitaciones teóricas con las que los dirigentes e intelectuales socialdemócratas se enfrentaban a la nueva teoría, y teniendo en cuenta la subordinación a la filosofía positivista y neokantiana dominante. Perry Anderson lo ha apuntado, pero sin abordar su estudio (op. cit., p-86 ss.).

(39). S. Timpanaro, op. cit. (hay traducción castellana *Praxis, materialismo y estructuralismo*. Barcelona, Fontanella, 1973). Ver en esta línea L. Geymonat, *Ciencia y materialismo*, Barcelona, Grijalbo, 1971.

(40). Ch. Clucksmann, op. cit.. Esta tesis es compartida por Wahl, op. cit., por Faracovi, op. cit. etc.

(41). AA.VV. Engels y la filosofía de Hegel. Buenos Aires, Paidos, 1975.

(42). N. Badaloni, «Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialista», en *Annali Feltrinelli*, 1976.

(43). A. Demichel, «Le problème de l'Etat et de la prise du pouvoir dans les dernièrs écrits d'Engels», en *Annali Feltrinelli*, 1976.

APÉNDICE

(1) Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1970 (Edic. castellana, *Praxis, materialismo, estructuralismo*. Barcelona, Fontanella, 1973).
(2) Ph. Nemo, L'Homme structural, París Grasset. 1979.
(3) París, P.U.F. 1962.
(4) París, Hermann, 1966.
(5) Edición castellana en Buenos Aires, Losada, 1950, 2 vols.
(6) París, Gallimard, 1945.
(7) Parfís, Seuil, 1965.
(8) París, Gallimard, 1933.
(9) *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1976.
(10) Sobre este tema ver J. M. Bermudo, *Conocer Engels y su obra*. Barna, Dopesa, 1980.
(11) L. Colletti, «Introduzione» a Bernstein, *Socialismo e democrazia*. Bari, Laterza, 1968; *El marxismo e Hegel*. Bari, Laterza, 1969, 2 vols. *Ideologia e societá*. Bari, Laterza, 1969. I. Fetscher, *Marx e il marxismo*. Roma, Sansoni, 1969; A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx, ed. cit.*
(12) Por poner sólo un ejemplo, ver Cesare Cases, *Marxismo e neopositivismo*. Turín, Einaudi, 1958.

INDICE

Introducción..... 9

Capítulo I. Debate filosófico y lucha política..... 17

Capítulo II. «Naturismo» engelsiano/«humanismo» marxiano..... 41

Capítulo III. Conocimiento/Conciencia..... 61

Capítulo IV. El fin de la filosofía y las leyes de la Historia..... 79

Capítulo V. El antiengelsianismo del marxismo kantiano..... 93

Capítulo VI. Bernstein y Adler contra Engels..... 113

Capítulo VII. Engels en el marxismo de los años 20..... 135

Capítulo VIII. El «joven Marx» contra Engels..... 155

Capítulo IX. Engels en la reflexión sobre la Naturaleza..... 175

Capítulo X. El actual interés teórico y político de Engels..... 207

Apéndice. Antimaterialismo, antiengelsianismo y lucha por el sujeto..... 235

Notas:..... 277

publicaciones
ediciones
universidad
de barcelona